Serie de Manuales de Teología

Orden y Ministerios

Ramón Arnau



PLAN GENERAL DE LA SERIE

I. Teología fundamental

1. *Introducción a la Teología,* por J. M.ª Rovira Belloso.
2. *Dios, horizonte del hombre,* por J. de Sahagún Lucas. (Publicado.)
3. *Fenomenología de la religión,* por J. Martín Velasco.
4. *Teología de la revelación y de la fe,* por A. González Montes.
5. *Historia de la Teología,* por J. L. Illanes e I. Saranyana. (Publicado.)
6. *Patrología,* por R. Trevijano. (Publicado.)

II. Teología sistemática

7. *El misterio del Dios trinitario,* por S. del Cura.
8. Cristología fundamental y sistemática, por O. González de Cardedal.
9. *Antropología teológica fundamental,* por A. Matabosch.
10. *Teología del pecado original y de la gracia,* por L. F. Ladaria. (Publicado.)
11. *Escatología,* por J. L. Ruiz de la Peña.
12. *Eclesiología fundamental y sistemática,* por J. M.ª Lera.
13. *Mariología,* por J. C. R. García Paredes. (Publicado.)

III. Teología sacramental

14. *Tratado general de los sacramentos,* por R. Arnau. (Publicado.)
15. *Bautismo y Confirmación,* por I. Oñatibia.
16. *La Eucaristía,* por M. Gesteira.
17. *Orden y Ministerios,* por R. Arnau. (Publicado.)
18. *Penitencia y Unción de enfermos,* por G. Flórez. (Publicado.)
19. *Matrimonio y familia,* por G. Flórez.
20. *La liturgia de la Iglesia,* por Mons. J. López. (Publicado.)

IV. Teología moral

21. *Moral fundamental,* por J. R. Flecha. (Publicado.)
22. *Moral de la persona, I,* por J. R. Flecha.
23. *Moral de la persona, II,* por J. Gafo.
24. *Moral socioeconómica,* por A. Galindo.
25. *Moral sociopolítica,* por A. M.ª Oriol.

V. Teología pastoral y espiritual

26. *Pastoral catequética,* por A. Cañizares.
27. *Teología espiritual,* por S. Gamarra. (Publicado.)
28. *Teología pastoral,* por J. Ramos.

ORDEN
Y
MINISTERIOS

POR
RAMON ARNAU-GARCIA

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID 1995

Con licencia eclesiástica del Arzobispado de Madrid (25-IV-95)

Madrid 1995
Depósito legal: M. 21.857-1995
ISBN: 84-7914-185-9
Impreso en España. Printed in Spain

INDICE GENERAL

Págs.

Pags

INTRODUCCION

Escribir hoy un manual sobre el sacramento del orden obliga a repensar la temática tradicional a impulso de las actuales preocupaciones eclesiales. Teniendo en cuenta que si cada tratado arrastra al autor hacia su propia problemática, el empuje que ejerce el que versa sobre el sacramento del orden sobrepasa al resto de los tratados, por la sencilla razón de no quedar circunscrito a una mera reflexión teórica, pues infiere vivencialmente en el comportamiento personal de quien, en fidelidad a la llamada recibida, se compromete al servicio de Dios y de los hermanos, y acaba implicando su propia vida.

Esta advertencia no ha de olvidarla quien tome en sus manos este manual, pues siendo un libro de riguroso estudio, por lo menos ésta es la intención inicial de quien lo escribe, quiere al mismo tiempo servir para ayudar a resolver las cuestiones candentes que hoy pululan en torno al sacerdocio ministerial. Y se ha de tener muy presente que los temas que en el momento actual están exigiendo una seria reflexión en el planteamiento del sacramento del orden no se reducen a meros planteamientos empíricos, que brotan accidentalmente de la consideración del ministro ordenado, sino que afectan a la misma estructura sobrenatural del sacramento.

La primera cuestión a la que hoy se ha de dar respuesta desde dentro del tratado sobre el sacramento del orden es la que afecta a la identidad sacerdotal, porque a niveles muy diversos se le ha dado carta de naturaleza a la expresión «falta de identidad sacerdotal». González Faus da el significativo título de «Hora de crisis» [1] a la introducción de su libro sobre el ministerio eclesial. Y dentro de la misma, al analizar los tres grandes grupos de problemas que afectan en la actualidad al ministerio, titula al primero: «Actual crisis del ministerio», y al comenzar la exposición escribe: «Pienso que se da realmente esta crisis y que es crisis de identidad» [2]. Aunque no comparto los criterios con que González Faus justifica la llamada falta de identidad sacerdotal [3], debo reconocer que la expresión, aunque objetivamente desafortunada, ha hecho fortuna, y un autor como Kasper la emplea también al tratar sobre el ministerio dentro de un contexto ecuménico y la enumera entre los problemas con que ha de

[1] GONZÁLEZ FAUS, J. I., *Hombres de la comunidad. Apuntes sobre el ministerio eclesial* (Santander 1989).

[2] GONZALEZ FAUS, J. I., o.c. p.7.

[3] ARNAU-GARCÍA, R., «González Faus, José. Hombres de la comunidad. Apuntes sobre el ministerio eclesial», en *AV* 29 (1989) 214-217.

enfrentarse quien reflexione hoy sobre el sacramento del orden. Concretamente escribe: «El problema de los ministerios se plantea hoy día de muchas maneras... como crisis de identidad en los ministerios» [4].

Este modo de decir, que sin duda alguna contiene una buena dosis de alarmante mensaje, refleja en buena medida la situación problemática de nuestra época ante el ministerio ordenado, al no saber dónde se fundamenta y por ello ignorar su identidad. Así lo corroboran las autorizadas palabras de Juan Pablo II cuando, al dirigirse a los sacerdotes el Jueves Santo de 1991, se refirió a este tema y, recordando explícitamente las palabras que había pronunciado en la clausura del Sínodo de los Obispos de 1990, reconoce: «Es difícil decir por qué razones, en el período postconciliar, la conciencia de esta identidad se ha vuelto incierta en algunos ambientes». Y no tiene empacho en admitir que en el momento actual siguen teniendo fuerza las premisas y tendencias en que se habían apoyado cuantos propugnaron la falta de identidad sacerdotal [5]. En la exhortación apostólica *Pastores dabo vobis,* el Papa aborda de nuevo el tema y, apelando a sus propias palabras del Sínodo de los Obispos, propone que «el conocimiento recto y profundo de la naturaleza y misión del sacerdocio ministerial es el camino a seguir... para salir de la crisis sobre la *identidad sacerdotal»* [6]. Admitir la específica ligación sacramental que une al sacerdote con Cristo, Sumo Sacerdote y Buen Pastor, es, al decir de Juan Pablo II, el camino mediante el cual se ha de superar la tan llevada y traída falta de identidad sacerdotal.

Reconociendo la crisis de la identidad sacerdotal y haciendo suya la doctrina del Papa, el *Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros* titula su primer capítulo *Identidad del presbítero* [7] y con una formulación positiva intenta establecer las bases de la identidad sacerdotal. A quien toma en seria consideración esta cuestión acerca de la identidad sacerdotal, se le abre una doble pregunta: la que inquiere directamente qué es el sacerdote, y la que indaga dónde se fundamenta. Aunque ambos aspectos no son separables, pues el sacerdocio es lo que es desde su origen, y tan sólo quien reconoce su origen alcanza a comprender su razón de ser sacramental en la Iglesia.

Por ello, la primera gran cuestión a tratar es la que afecta a la naturaleza misma del sacerdocio desde su razón de origen. Juan Pa-

[4] Kasper, W., «Presentación», en *Concilium* 74 (1972) 5-6.

[5] Juan Pablo II, *Carta a los sacerdotes con ocasión del día del Jueves Santo* (1990) n.2.

[6] Juan Pablo II, *Pastores dabo vobis* n.11.

[7] Congregación para el Clero, *Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros* (Tipografía Vaticana 1994).

blo II, al ofrecer como base del ministerio sacerdotal la óntica ligación con Cristo sacerdote, ha propuesto la ruta que necesariamente debemos recorrer en la redacción de este tratado. Aspiramos a replantearnos, en fidelidad al ayer vivo de la tradición, la abundante problemática teológica que hoy ofrece la reflexión sobre el ministerio sacerdotal. Y aspiramos a hacerlo movidos por el deseo de llegar a afirmar que el sacerdocio ministerial sí tiene identidad en sí mismo y en su servicio a la Iglesia. Y desde estas premisas poder concluir, en último término, que la identidad sacerdotal se reconoce desde el sacramento que la fundamenta, al unir con Cristo a quien recibe el sacramento en la ordenación.

Pero nadie piense que este manual va a ser un libro de piedad o de formación sacerdotal. Nada de ello. Pretende, como ya hemos insinuado, ser un estudio riguroso sobre el sacramento del orden, pero sin olvidar que las ideas, cuanto más nítidas se presentan, más influencia ejercen en la vida. Y teniendo presente que santo Tomás enseña que la teología es una ciencia a la vez especulativa y práctica [8], deseamos que el rigor mental del tratado acabe convirtiéndose en norma para la conducta de los sacerdotes. Porque ayudar, desde la clarificación de las ideas, a que la vida sea entendida como un servicio ha de constituir la meta última y más noble a la que tiende quien se dedica al menester de pensar y de escribir.

La segunda gran cuestión a la que deseamos dar respuesta es la que se refiere a la metodología a seguir en el tratado después del giro que ha sufrido su planteamiento a partir del Vaticano II. De esta importante mutación dio razón dentro del concilio Mons. Guerry cuando, hablando en nombre del episcopado francés, propuso que en el estudio del sacramento del orden es preciso que se opere un cambio radical, y que si antes, desde hacía muchos siglos, se comenzaba la consideración del ministerio partiendo del presbiterado, para pasar a interrogar después en virtud de qué nueva potestad se llega al episcopado, en el futuro se habrá de tomar un camino inverso. Según el prelado galo, la nueva reflexión sobre el ministerio deberá partir del episcopado, como plenitud del supremo sacerdocio, para explicar el grado de participación que tienen en él los presbíteros y los diáconos. Y a la hora de saber qué es el obispo, no se tendrá que preguntar cuál es su poder, sino cuál es el don que ha recibido del Espíritu en la consagración episcopal mediante la imposición de las manos [9].

[8] TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica,* I, q.1, a.4.

[9] Dada la importancia de este texto, lo damos íntegro, a pesar de su longitud: «Radicaliter futura est in tractatu de Ordine mutatio. Usque modo sacramentum Ordinis in presbyteratus inspiciebatur directe; postea tantum quaestio movebatur: quaenam potestas per episcopatum accedit. In posterum, contraria erit via. Ex una parte, ab altetro procedederetur, id est ab episcopatu ut grado supremo sacerdotii, de quo partici-

Este es, en resumen, el gran giro dado por el Vaticano II, cuya novedad ha de hacer suya el teólogo al intentar plantear una reflexión sistemática sobre el sacramento del orden.

Como guía segura para el recorrido científico que deseamos emprender, tomamos la brújula del magisterio de la Iglesia en Trento y en el Vaticano II. A las proposiciones de ambos concilios recurriremos limpiamente y asumiremos la integridad de su enseñanza, porque estudiar y asimilar la doctrina conciliar desde dentro de ella misma es garantía de seguridad moral y científica para quien, en la Iglesia y en función de la Iglesia, desea discurrir cristianamente. Y éste es nuestro propósito. Porque escucharemos lo que digan otros teólogos, y estamos dispuestos a aprender de sus enseñanzas; pero basándonos en la doctrina eclesial, formulada en los dos grandes concilios, nos esforzaremos por interpretarla.

En afinidad con la enseñanza de la Iglesia procuraremos dar una respuesta coherente a las cuestiones que hoy tiene planteadas el tratado sobre el sacramento del orden.

pantur alii gradus: presbyteratus, diaconatus. Ex alia parte, non in linea potestatum investiganda erit in primis quid proprium sit episcopatus, sed in linea doni supernaturalis et gratiae divinitus acceptae in consecratione per impositionem manuum et Spiritum Sanctum». *Acta Synodalia,* vol.II, Pars II, p.89.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

AA.VV., *Episkopus. Festschrift für Kardinal Michael von Faulhaber, dargebracht von der Theologischen Fakultät der Universität München* (Regensburg 1940).

— *Études sur le sacrement de l'ordre* (Paris 1957).

— *Teología del episcopado. Otros estudios. XXII Semana Española de Teología* (Madrid 1963).

— *La función pastoral de los obispos. Trabajos de la XI Semana de Derecho Canónico* (Barcelona 1967).

— *El sacerdocio de Cristo y los diversos grados de su participación en la Iglesia. XXVI Semana Española de Teología* (Burgos 1969).

— *Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft Oekumenischer Universitätsinstitute* (München 1973).

— *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento* (Madrid 1975).

— *El ministerio en el diálogo. Estudios y documentos* (Salamanca 1976).

— *Misión de la mujer en la Iglesia* (Madrid 1978).

ALBERIGO, G., «L'episcopato al Vaticano II», en *Cristianesimo nella storia* VIII (1987) 147-163.

ALCALÁ, M., «El problema de la ordenación ministerial de la mujer a partir del Vaticano II», en *Teología y mundo contemporáneo (Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños)* dirigido por VARGAS-MACHUCA, A. (Madrid 1975) p.577-612; en p.608-612 repertorio bibliográfico.

— *La mujer y los ministerios en la Iglesia. Del Vaticano II a Pablo VI* (Salamanca 1982).

ALESSIO, L., «Imitamini quod tractatis. Historia y sentido de una fórmula litúrgica», en *TeSa* 8 (1976) 255-270.

ALFARO, J., «Las funciones salvíficas de Cristo como revelador, señor y sacerdote», en *MySal* III (Madrid 1980) p.507-569, en especial p.544-568: «Estudio sistemático de los ministerios».

AMATO, A., «Dichiarazione circa la questione dell'ammisione delle donne al sacerdozio ministeriale», en *Sal* 39 (1977) 381-383; en 384 «Bibliographia».

ANCIAUX, P., *L'épiscopat dans l'Église. Réflexions sur le ministère sacerdotal* (Paris 1963).

ANDRIEU, M., «La carrière ecclésiastique des papes et les documents liturgiques du Moyen Âge», en *RevSR* 21 (1947) 90-120.

ARNAU-GARCÍA, R., *El ministro legado de Cristo según Lutero* (Valencia 1983).

— *El ministerio en la Iglesia* (Valencia 1991).

AYAN CALVO, J J (ed), *Clemente de Roma Carta a los Corintios* edición bilingue (Madrid 1994)
BANDERA, A , *El sacerdocio en la Iglesia* (Villalba 1968)
BARDY, G , *Le sacerdoce chretien du Ier au Ve siecle* (Paris 1954)
BASI, C , *Il ministro straordinario degli ordini sacramentali* (Roma 1935)
BAUR, J (dir), *Das Amt in okumenischen Kontext* (Stuttgart 1980)
BAUZA, M , «Ut resuscites gratiam Dei (II Tim 1, 6)», en AA VV , *El sacerdocio de Cristo* p 55-66
BECKER, K J , *Wesen und Volmachten des Priestertums nach dem Lehramt* (Freiburg im Breisgau 1970)
BEHM, J , *Die Handauflegung im Urchristentum* (Leipzig 1911)
BELTRANDO, P , *Diaconi per la chiesa* (Milano 1977)
BERNAL, J , «El carisma permanente en la tradicion liturgica», en *TeSa* 5 (Burgos 1973) 69-96
— «La identidad del ministerio sacerdotal desde los rituales de ordenacion», en *Phase* XXI (1981) 203-222
BERTRAMS, W , «De differentia inter sacerdotium Episcoporum et Presbyterorum», en *PRMCL* 59 (1970) 185-213
BETTI OFM, U , *La dottrina sull episcopato del concilio Vaticano II Il capitolo III della Costituzione dommatica «Lumen gentium»* (Roma 1984)
— «Calificacion teologica de la Constitucion *Lumen gentium*» en BARAUNA, G (dir), *La Iglesia del Vaticano II* vol 2 (Barcelona 1967) p 279-286
BIDAGOR, R , «Importancia del decreto *Christus Dominus* en la legislacion futura de la Iglesia», en AA VV , *La funcion pastoral de los obispos* (Barcelona 1967) p 351-357
BORNKAMM, G , «Presbyteros», en *ThWNT TI* XI, p 81-172
BOROBIO, D , *Ministerio sacerdotal ministerios laicales* (Bilbao 1982)
BOSCH, J , «La mujer y el ministerio en las distintas iglesias cristianas», en AA VV , *El ministerio en el dialogo* p 437-456
BOULARAND, E , «Le sacerdoce de la loi nouvelle d'apres le Decret du Concile de Trente sur le sacrement de l'Ordre», en *BLE* 56 (1955) 193-228
— «La consecration episcopale est-elle sacramentelle?», en *BLE* LIV (1953) 3-36
— «Sacerdoce de l'Eglise, sacerdoce du baptise», en *RAM* 32 (1956) 361-396
BOURGEOIS, H , «Bulletin de theologie sacramentaire Ministeres», en *RSR* 75 (1987) 396-404
BRADSHAW, P F , *Ordination Rites of the Ancient Churches of East and West* (New York 1990)
BRANDOLINI, L , «L'evoluzione storica dei riti delle ordinazioni», en *ELit* 83 (1969) 67-87
BULTEAU, M -G , *Bibliographie internationale sur le sacerdoce et le ministere* (Montreal 1971)
BYRNE, A , *El ministerio de la palabra en el concilio de Trento* (Pamplona 1975)
CAMPENHAUSEN, H Frhr v , *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (Tubingen 1953)

— «Die Anfänge des Priestersbegriffes in der alten Kirche», en *Tradition und Leben. Krafte der Kirchengeschichte* (Tubingen 1960) p.272-289.
CAPRIOLI, M., «Il sacramento dell'ordine e il sacerdozio in S. Girolamo», en *TeSa* 6 (1974) 43-87.
— «La sacramentalita dell'ordine in S. Girolamo», en *TeSa* 8 (1976) 71-127.
— «Le caractere des ministeres selon les ecrits du Nouveau Testament», en *TeSa* 4 (1972) 11-39.
— «Spiritualita sacerdotale. Saggio bibliografico», en *RVS* 31 (1977) 368-382; 36 (1982) 169-185; 40 (1986) 275-288; 44 (1990) 57-78.
CIOLA, N., «Contributo bibliografico allo studio della *Lumen gentium* e della *Gaudium et spes* e del dibatito postconciliare da esse suscitato», en *Lat* 51 (1985) 363-416 [la referencia a la teologia del episcopado en p.398-402, la del presbiterado en p.402-406, y la del diaconado en p.407].
CIPRIANI, S., «La dottrina del sacerdozio nel Nuovo Testamento», en *Asp* 17 (1970) 28-58.
COLSON, J., *Les fonctions ecclesiales aux deux premiers siecles* (Paris 1956).
— *La funzione diaconale alle origine della Chiesa* (Roma 1962).
— *Ministre de Jesus-Christ ou le sacerdoce de l'evangile. Etude sur la condition sacerdotale des ministres chretiens dans l'eglise primitive* (Paris 1966).
— «Der Diakonat im Neuen Testament», en RAHNER, K.-VORGRIMLER, H. (eds.), *Diaconia in Christo. Uber die Erneuerung des Diakonates* (Freiburg 1962) p.3-22.
— «Designation des ministres dans le Nouveau Testament», en *MD* 102 (1970) 21-29.
— «Diakon und Bischof in den ersten drei Jahrhunderten der Kirche», en RAHNER, K.-VORGRIMLER, H., p.23-30.
CONCETTI, G. (dir.), *Il prete per gli uomini d'oggi* (Roma 1975).
CONGAR, Y. M.-J., «Faits, problemes et reflexions a propos du pouvoir d'ordre et des rapports entre le presbyterat et l'episcopat», en *MD* 14 (1948) 107-128.
— «Ministeres et structuration de l'Eglise», en *MD* 102 (1970) 7-20.
— *Ministerios y comunion eclesial* (Madrid 1973).
— «Quelques problemes touchant les ministeres» en *NRTh* 93 (1971) 785-791.
— «Bulletin de theologie. Les ministeres», en *RSThPh* 58 (1974) 631-642.
— «Sacerdocio del Nuevo Testamento. Mision y culto», en FRISQUE, J.-CONGAR, Y. (dir.), *Los sacerdotes. Decretos «Presbyterorum ordinis» y «Optatam totius» y comentarios* (Madrid 1969) p.269-302.
COPPENS, J., *L'imposition des mains et les rites connexes dans le N. T. et dans l'Église ancienne* (Paris 1925).
COUSINEAU, A., «Le sens de *presbyteros* dans les Pastorales», en *ScEs* 28 (1976) 147-162.
CROCE, W., «Aus der Geschichte des Diakonates», en RAHNER, K.-VORGRIMLER, H., p.92-128.

De Alcantara, P , «Funcion episcopal en la iglesia primitiva», en *Teologia del episcopado Otros estudios* p 217-253

De Aldama, J A , «El sacerdocio temporal en la sesion 23 del concilio de Trento», en *TeSa* 5 (1973) 149-165

De Chellinck, J , «Le traite de Pierre Lombard sur les sept ordres ecclesiastiques, ses sources, ses copistes», en *RHE* 10 (1909) 290-302, 11 (1910) 29-46

De Halleux, A , «Ministere et sacerdoce», en *RThL* 18 (1987) 289-316 y 425-453

Deissler, A , «Das Priestertum im Alten Testament Ein Blick vom Altem zum Neuen Bund», en *PriestDienst* I *Ursprug und Fruhgeschichte* (Freiburg 1970) p 9-80

Delgado, F , «El sacramento del orden en los teologos de la escuela salmantina Controversia antiprotestante e intracatolica (1529-1565)», en *TeSa* 6 (1974) 183-209

Delmirani S J , M , *Il sacerdozio di Cristo e dei cristiani Sintesi della esegesi di P Albert Vanhoye S J* (Ad uso degli studenti) (Pontificia Universita Gregoriana, Roma 1988)

Delorme, J (dir), *El ministerio y los ministerios segun el Nuevo Testamento* (Madrid 1975)

— «El evangelio segun san Marcos», en Delorme, J , p 172-194

— «Diversidad y unidad de los ministerios segun el Nuevo Testamento», en Delorme, J , p 263-287

Denis, H -Delorme, J , «La participacion de las mujeres en los ministerios», en Delorme, J , p 466-471

Denis, H , «Episcopado, presbiterado, diaconado», en Delorme, J , p 434-436

— «La teologia del presbiterado desde Trento al Vaticano II», en Frisque, J -Congar, Y , p 217-268

— «Nuevo Testamento, Iglesia y ministerios», en Delorme, J , p 386-415

Descamps, A , «Aux origines du ministere La pensee du Jesus», en *RThL* 2 (1971) 3-45, 3 (1972) 121-159

De Soto, P , *De sacramento ordinis* en *Lectiones de Institutione Sacer dotum* (Lugduni M D LXXXVI)

Vitoria, F de, *Relecciones teologicas* en Urdanoz, T , *Obras de Francisco de Vitoria* (Madrid MCMLX)

Dianich, S , «La teologia del presbiterato al concilio di Trento», en *SC* 5 (1971) 331-358

Dix, G , *Le ministere dans l Eglise ancienne* (Neuchâtel 1955)

Dominguez Asencio, J A , «La mujer y el ministerio sacerdotal Un problema de criteriologia teologica», en *Communio* XXVI (1993) 199-230

Dupont, J , *Le discours de Milet Testament pastoral de Saint Paul (Act 20 18 26)* (Paris 1962)

Duval, A , «L'Ordre au concile de Trente», en *Etudes sur le sacrement de l Ordre* (Paris 1957) p 277-324

Eliot, J , «Ministry and Church Order in the New Testament A tradition historical analysis (1 Ptr 5, 1-5)», en *CBQ* 32 (1970) 367-391

Espeja O P , J , «Ministro de la comunidad sacerdotal Para una teologia del presbiterado en el Vaticano II», en *TeSa* 2 (Burgos 1970) 191-218

ESQUERDA BIFET, J , «Boletın bıblıografico de teologıa sobre el sacerdocıo» A partır de 1969 aparece cada año en *TeSa* y por regla general cada año recoge las obras aparecıdas en el año anterıor
— «Sıntesıs hıstorıca de la teologıa sobre el caracter», en *TeSa* 6 (1974) 211-262
— *Hıstorıa de la espırıtualıdad sacerdotal* (Burgos 1985)
ESTRADA, J A , *La Iglesıa ¿ınstıtucıon o carısma?* (Salamanca 1984)
FAHRNBERGER, G , *Bıschofsamt und Prıestertum ın den Dıskussıonen des Konzıls von Trıent* (Wıen 1970)
FARRER, A M , *The mınıstry ın the New Testament* (London 1947)
FERNANDEZ, A , «Obıspos y presbıteros Hıstorıa y doctrına de la dıferencıa del mınısterıo eclesıastıco», en *Burg* 18 (1977) 357-418
FERRARO, G , «Orden-Ordenacıon», en *NDL* 1474-1494
FEUILLET, A , *Le sacerdoce du Chrıst et de ses mınıstres* (Parıs 1972)
FINKE, E , *Das Amt der Eınheıt* (Stuttgart 1964)
FINKENZELLER, J , «Zur Dıskussıon uber das kırchlıche Amt ın der katholıschen Theologıe», en BAUR, J (dır), *Das Amt ın okumenıschen Kontext* p 51-81
FRISQUE, J -CONGAR, Y (dır), *Los sacerdotes Decretos «Presbyterorum ordınıs» y «Optatam totıus» y comentarıos* (Madrıd 1969)
FUCHS, V , *Der Ordınatıonstıtel von seıner Entstehung bıs auf Innozenz III* (Bonn 1930)
GALOT, J , *La nature du caractere sacramentel Etude theologıque medıeva le* (Bruges 1957)
— «Caracter y carısma», en *TeSa* 6 (1974) 263-285
— «Le caractere sacerdotal selon le concıle de Trente», en *NRTh* 93 (1971) 223-246
— «Le caractere sacerdotal», en *TeSa* 3 (Burgos 1971) 113-131
— *Teologıa del sacerdozıo* (Fırenze 1981)
GARIJO-GUEMBE, M M ª, «Naturaleza del mınısterıo sacerdotal perspectıvas teologıcas», en *El mınısterıo en el dıalogo* p 349-377
GEORGE, A , «La obra de Lucas Hechos y evangelıo», en DELORME, J , p 195-225
— «Los mınısterıos segun el lıbro de los Hechos», en DELORME, J , p 196-216
GILLMANN, F , *Zur Lehre der Scholastık vom Spender der Fırmung und des Weıhesakrament* (Paderborn 1920)
GONZALEZ, A , *Profetısmo y sacerdocıo Profetas Sacerdotes y Reyes en el antıguo Israel* (Madrıd 1969)
GREGO, I , «San Gırolamo e la controversıa sul sacerdozıo presbıterale», en *Asp* 37 (1990) 278-292
GRELOT, P , *El mınısterıo de la Nueva Alıanza* (Barcelona 1969)
— «La structure mınısterıelle de l'Eglıse d'apres saınt Paul», en *Istına* 15 (1970) 389-424
— «Sur l'orıgıne des mınısteres dans les eglıses paulınıennes», en *Istına* 16 (1971) 453-469
— «Las epıstolas de Pablo La mısıon apostolıca», en DELORME, J , p 40-60
— *Eglıse et mınısteres Pour un dıalogue crıtıque avec Edward Schıllebeeckx* (Parıs 1983)

— *Les mınısteres dans le peuple de Dıeu* (Parıs 1988)
GUERRA, M , *Epıscopos y Presbyteros* (Burgos 1962)
— «Problematıca del sacerdocıo mınısterıal en las prımeras comunıdades crıstıanas», en *TeSa* 1 (1969) 11-91
GY, P M , «Remarques sur le vocabulaıre antıque du sacerdoce chretıen», en *Etudes sur le sacrement de l ordre* (Parıs 1957) 125-145
HASTINGS, A , «El problema teologıco de los mınısterıos en la Iglesıa», en *Concılıum* 43 (1969) 390-401
HERNANDO, J , «El carısma permanente segun los Salmantıcenses», en *TeSa* 6 (1974) 89-121
HOCEDEZ, E , «Une decouverte theologıque», en *NRTh* 51 (1924) 332-340
HUARD, J , «Des dıacres pour notre temps», en *MD* 102 (1970) 82-96
HUERGA, A , «La teologıa del caracter en la segunda escolastıca», en *TeSa* 6 (1974) 143-182
— «Evolucıon progresıva de la teologıa del caracter en los sıglos XI XII», en *TeSa* 5 (1973) 97-148
IBANEZ ARANA, A , «El sacerdocıo del Antıguo Testamento ¿modelo del sacerdocıo del Nuevo?», en *In memorıam D Joaquın Goıcoecheaundıa Surge* 549-554 (1993) 446-459
JACQUELINE, B , «La doctrıne du caractere sacerdotal d'apres le concıle de Trente», en *TeSa* 5 (Burgos 1973) 169-181
JAVIERRE, A M ª, «La sucesıon apostolıca y la I Clementına», en *RET* 53 (1953) 483-519
JEDIN, H , «Das Leıtbıld des Prıesters nach dem Trıdentınum und dem Vatıcanum II», en *TheGl* 70 (1970) 102-124
JIMENEZ URRESTI, T I , «El mınısterıo ordenado en el dıalogo ınterconfesıonal», en *El mınısterıo en el dıalogo* p 293-348
JOURNET, CH , «Vues recentes sur le sacrement de l'ordre», en *RThom* 53 (1953) 81-108
JUAN CRISOSTOMO, SAN, *De sacerdotıo,* en *PG* 48, col 622-692
KASEMANN, E , *Dıe Legıtımıtat des Apostels Eıne Untersuchung zu II Korınther 10 13* (Darmstadt 1956)
— *Amt und Gemeınde ım Neuen Testament Exegetısche Versuche und Besınnungen* (Gottıngen 1970)
KASPER, W , «Concepcıon dogmatıca del mınısterıo sacerdotal» en *Concılıum* 43 (1969) 375-389
— «Convergencıas y dıvergencıas en la cuestıon de los mınısterıos», en *Concılıum* 74 (1972) 108-111
KERKVOORDE, A , «Dıe Theologıe des Dıakonates», en RAHNER, K -VORGRIMLER, H , p 220-284
KERTELGE, K , *Gemeınde und Amt ım Neuen Testament* (Munchen 1972)
KLEINHEYER, B , «Der Dıakonat ım Lıchte der romıschen Weıhelıturgıe», en RAHNER, K -VORGRIMLER, H , p 76-91
— *Dıe Prıesterweıhe ım romıschen Rıtus Eıne lıturgıehıstorısche Studıen* (Trıer 1962)
KRAFT, H , «Dıe Anfänge des geıstlıchen Amt», en *THLZ* 100 (1975) 81-98
LAMIRANDE, E , «La portee de l'onctıon dans la collatıon du sacrement de l'ordre au haut moyen âge», en *ScEc* 18 (1966) 95-110

LANDGRAF, A M , «Dıe Lehre von Epıskopat als Ordo», en *Dogmen Geschıchte der Frushcholastık* III/2 (Regensburg 1955), p 277-302

LECUYER, J , «Aux orıgınes de la theologıe thomıste de l'epıscopat», en *Gr* 35 (1954) 56-89

— *El sacerdocıo en el Mısterıo de Crısto* (Salamanca 1959)

— *Le sacrement de l ordınatıon Recherche hıstorıque et theologıque* (Parıs 1983)

— «Der Dıakonat nach den kırchlıchen Lehrauserungen», en RAHNER, K - VORGRIMLER, H , p 205-219

— «El epıscopado como sacramento», en BARAUNA, G , vol 2, p 731-749

— «El presbyterıum», en *Los sacerdotes* (Madrıd 1969) p 325-342

— «La grâce de la consecratıon epıscopale», en *RSThPh* XXXVI (1952) 389-417

— «La trıple potestad del obıspo», en BARAUNA, o c , vol 2, p 871-891

— «Le probleme des consecratıons epıscopales dans l'Eglıse d'Alexandrıe», en *BLE* 4 (1964) 241-257

— *El sacerdocıo en el Mısterıo de Crısto* (Salamanca 1960)

LEGRAND, H -M , «Caracter ındeleble y teologıa del mınısterıo», en *Concılium* 74 (1972) 58-65

LEMAIRE, A , *Les mınısteres aux orıgınes de l Eglıse* (Parıs 1971)

— *Les mınısteres dans l Eglıse* (Parıs 1974)

— «Las epıstolas de Pablo La dıversıdad de los mınısterıos», en DELORME, J , p 61-91

— «Los mınısterıos en la Iglesıa», en DELORME, J , p 100-113

LENNERZ, H , *De sacramento ordınıs* (Romae 1953)

LIEBERG, H , *Amt und Ordınatıon beı Luther und Melanchthon* (Gottıngen 1962)

LIGIER S I , L , *Il sacerdozıo nella rıvelazıone dıvına* (Ad usum prıvatum) (Roma 1975/76)

LOPEZ MARTIN, J , «Ordenacıon para el mınısterıo Notas bıblıograficas sobre la hıstorıa y la teologıa lıturgıca del sacramento del orden», en *Salm* XXXIX (1992) 131-160

LOPEZ MARTINEZ, N , «La dıstıncıon entre obıspos y presbıteros», en *Burg* 4 (1963) 145-222

— «Epıscopus cum presbyterıs», en *Burg* 6 (1965) 111-136

— «Notas en torno a la hıstorıa de hechos y doctrınas sobre el sacerdocıo mınısterıal en la Edad Medıa», en *TeSa* 1 (1969) 123-153

MARLIANGEAS, B -D , *Cles pour une theologıe du mınıstere In persona Chrıstı In persona Ecclesıae* (Parıs 1978)

MARRANZINI, A , «Il carattere sacramentale del sacerdozıo mınısterıale», en CONCETTI, G (dır), *Il prete per glı uomını d oggı* (Roma 1975) p 343-386

— «Problematıca del carattere sacerdotale dopo ıl Concılıo Vatıcano II», en *Aspettı della teologıa del sacerdozıo dopo ıl Concılıo* (Roma 1974) p 25-64

MARTELET, G , *Theologıe du sacerdoce Deux mılle ans d eglıse en questıon Crıse de la foı crıse du pretre* (Parıs 1984)

MARTIMORT, A -G , *Les dıaconesses Essaı hıstorıque* (Roma 1962)

— «El valor de la formula teologica *In persona Christi*» en *Mision de la mujer en la Iglesia* p 103-115

MARTIN ABAD, J , *Imagen normativa del sacerdocio en el s XVI (1500-1563)* (Valencia 1975)

— «Lineas de fuerza de la espiritualidad sacerdotal en la reforma conciliar del siglo XVI», en *TeSa* 18 (1974) 299-338

MARTIN, J , *PriestDienst* III *Die Genese des Amtspriestertums in der fruhen Kirche* (Freiburg im Breisgau 1972)

MATEO-SECO, L F , «El caracter sacerdotal en San Juan Fisher», en *TeSa* 6 (1974) 123-142

— «Sobre el sentido del sacerdocio ministerial en nuestro tiempo», en *Teologia y sacerdocio en la situacion actual* (Madrid 1991) p 255-293

MCADOO, H R , «Amt und Eucharistie im Anglikanismus», en VORGRIMLER, H , p 165-195

MCKENZIE, J , «Estructuras ministeriales en el Nuevo Testamento», en *Concilium* 74 (1972) 19-30

MCSORLEY, H , «¿Reconocimiento de una sucesion presbiteral?», en *Concilium* 74 (1972) 31-40

MEIER, J P , «Presbyteros in the Pastoral Epistles», en *CBQ* 35 (1973) 323-345

MENOUD, H PH , *L Eglise et ses ministeres selon le Nouveau Testament* (Neuchâtel 1949)

MITCHEL, N , *Mission and ministry History and theology in the sacrament of Order* (Wilmington 1982)

MOEDE, G F , «Amt und Ordination in der okumenischen Diskussion», en VORGRIMLER, H , p 9-71

MOHLER, J , *Origen y evolucion del sacerdocio* (Santander 1970)

MOLINA, A , *Instruccion de sacerdotes en que se les da doctrina muy importante para conocer la alteza del sagrado oficio sacerdotal y para exercitarle debidamente Sacada toda de los Santos Padres y doctores de la Iglesia* (Madrid MDCCLXXXV)

MONSEGU, B , «Sacramentalidad del episcopado», en *Comentarios a la constitucion sobre la Iglesia* (Madrid 1966)

MOSTAZA RODRIGUEZ, A , «Poderes episcopales y presbiterales», en *La funcion pastoral de los obispos* (Barcelona 1967) p 9-55

MULLER, H , *Zum Verhaltnis zwischen Episkopat und Presbyterat im zweiten Vatikanischen Konzil* (Wien 1971)

— «De differentia inter Episcopatum et Presbyteratum iuxta doctrinam Concilii Vaticani Secundi», en *PRMCL* 59 (1970) 599-618

NICOLAU, M , «El episcopado en la constitucion *Lumen Gentium*» en *Salm* XII (1965) 451-507

— *Ministros de Cristo Sacerdocio y sacramento del orden* (Madrid 1971)

OLIVER ROMAN, M (ed), *El diaconado de la Iglesia en España* (Madrid 1987)

OÑATIBIA, I , «El diaconado en la historia de la Iglesia», en OLIVER ROMAN, M , p 77-114

— «Introduccion al estudio de la doctrina de los Santos Padres sobre el ministerio sagrado», en *TeSa* 1 (Burgos 1969) 95-122

— «Presbiterio, colegio apostolico y apostolicidad del ministerio presbiteral», en *TeSa* 4 (Burgos 1972) 71-109

OTT, H , «Kirchliches Amt und Ordination aus der Sicht eines reformirten Theologen», en VORGRIMLER, H , p 152-164

OTT, L , *Die Lehre des Durandus de S Porciono O P vom Weihesakrament* (Munchen 1972)

— «El sacramento del Orden», en SCHMAUS, M (dir), *Historia de los dogmas* t IV, cuaderno 5 (Madrid 1976)

PABLO VI, *Siervos del pueblo Reflexiones y discursos sobre el sacerdocio ministerial* (Salamanca 1971)

PAGES VIDAL, F , «Vivencia del caracter sacerdotal», en *TeSa* 3 (Burgos 1971) 133-148

PASCHER, J , «Bischof und Presbyterium in der Feier der hl Eucaristiae», en *MThZ* 3 (1958) 161-170

— «Die Hierarchie in sakramentaler Symbolik», en *Episkopus* p 278-295

PERROT, CH , «La epistola a los Hebreos», en DELORME, J , p 114-131

PESCH, W , «Kirchlicher Dienst und Neues Testament», en *TrThZ* 79 (1970) 65-83

PIE I NINOT, S , «Teologia y ministerio de la palabra en el mundo de hoy», en *Teologia y sacerdocio en la situacion actual* (Madrid 1991) p 295-327

POZO, C , «Tres concepciones posibles del sacramento del orden A proposito de la sacramentalidad del episcopado», en *RET* 24 (1964) 127-135

— «La teologia del episcopado en el capitulo 3 ° de la constitucion *De Ecclesia»* en *EstEcl* XL (1965) 130-161

PRENTER, R , «Haushalter uber Gottes Geheimnisse Kirchliches Amt und Ordination aus lutherischer Sicht», en VORGRIMLER, H , p 114-151

PROANO GIL, V , «Conciencia de la funcion episcopal en la iglesia primitiva», en *Teologia del episcopado Otros estudios* p 175-216

RAHNER, K , «Renovacion de la ordenacion sacerdotal», en *Escritos de Teologia* III (Madrid 1961) p 197-203

— «Existencia sacerdotal», en *Escritos de Teologia* III (Madrid 1961) p 271-296

— «Sacerdote y poeta», en *Escritos de Teologia* III (Madrid 1961) p 331-354

— «Sobre la actual formacion teorica de los futuros sacerdotes», en *Escritos de Teologia* VI (Madrid 1969) p 135-164

— «Sobre el episcopado», en *Escritos de Teologia* VI (Madrid 1969) p 359-412

— «Advertencias teologico-pastorales sobre el episcopado en la doctrina del Vaticano II», en *Escritos de Teologia* VI (Madrid 1969) p 413-421

— «L'aggancio teologico per la determinazione dell'essenza del sacerdozio ecclesiale», en *Nuovi saggi* IV (Roma 1973) p 443-452

— «Considerazioni teologiche sulla figura del sacerdote di oggi e di domani», en *Nuovi saggi* IV (Roma 1973) p 453-480

— «Il diaconato», en *Nuovi saggi* IV (Roma 1973) p 481-506

— «Aspetti del ministero episcopale», en *Nuovi saggi* V (Roma 1975) p 543-565

— «Sull'autocomprensione del sacerdozio ministeriale», en *Nuovi saggi* V (Roma 1975) p 567-591
— *Vorfragen zu einem okumenischen Amtsverstandnis* (Freiburg im Breisgau 1974)
— «Punto de partida teologico para determinar la esencia del sacerdocio ministerial», en *Concilium* 43 (1969) 440-445
— *El sacerdocio cristiano en su realizacion existencial* (Barcelona 1974)
— «Sacerdozio della donna», en *Nuovi saggi di teologia* VIII (Edizione Paoline, 1975) p.249-267
— «Sulla spiritualità sacerdotale dal punto di vista dell'ufficio», en *Nuovi saggi di teologia* VIII (Edizione Paoline, 1975) p 217-248
— «Reform der Bischofswahl», en *StdZ* 200 (1982) 289-299
— «Die Theologie der Erneurung des Diakonates», en RAHNER, K -VORGRIMLER, H , p 285-324
RAHNER, K -RATZINGER, J , *Episkopat und Primat* (Munchen 1961)
RAHNER, K -VORGRIMLER, H (eds), *Diaconia in Christo Uber die Erneuerung des Diakonates* (Freiburg 1962)
RATZINGER, J , «Uberlegungen zum Wesen der Successio Apostolica», en RAHNER, K -RATZINGER, J , p 45-52
RIGAL, J , *Ministeres dans l'eglise aujourd'hui et demain* (Paris 1980)
RIUS-CAMPS, J , «L'eleccio de Maties Restauració pòstuma del nou Israel», en *RCT* XII (1987) 1-26
RODRIGUEZ, P , «Ministerio y comunidad Estudio de sus relaciones en orden a la fundamentación de una teología del ministerio eclesiastico», en *STh* 2 (1970) 119-142
— «Relaciones ministerio-comunidad Contribución a su fundamentacion teológica», en *TeSa* 2 (Burgos 1970) 219-246
ROLOFF, J , «Die okumenische Diskussion um das Amt im Lichte des Neuen Testamentes», en BAUR, J , p 139-164
ROMANIUK, C , *Le sacerdoce dans le Nouveau Testament* (Lyon 1966)
ROYON LERA, E , «El ministerio del diaconado en una Iglesia ministerial», en OLIVER ROMAN, M , p 129-154
— *Sacerdocio ¿culto o ministerio? Una reinterpretacion del Concilio de Trento* (Madrid 1976)
— «Los ministerios eclesiales nuevas perspectivas», en *El ministerio en el dialogo* p 421-436
SANCHEZ BOSCH, J , «Diakonia y diaconado en el Nuevo Testamento», en OLIVER ROMAN, M , p 39-64
SANTANTONI, A , *L'ordinazione episcopale Storia e teologia dei riti dell'ordinazione nelle liturgie dell'Occidente* (Roma 1976)
SARAIVA MARTINS, J , «Il carattere sacerdotale secondo il concilio di Trento», en *TeSa* 5 (1973) 183-209
SARANYANA, J I , «Carácter sacramental y sacerdocio de Cristo», en *STh* IX (1977) 541-583
SCHEELE, P -W , «Amt und Amter in der katholischer Sicht», en BAUR, J , p 33-49
SCHELKLE, K H , *Discípulos y apostoles Interpretacion biblica de la mision sacerdotal* (Barcelona 1965)

— «Servıcıo y mınısterıo en las Iglesıas de la epoca neotestamentarıa», en *Concılıum* 43 (1969) 361-374
SCHILLEBEECKX, E H , *Síntesıs teológıca del sacerdocıo* (Salamanca, s a.)
— *El mınısterıo eclesıal Responsables en la comunıdad crıstıana* (Madrıd 1983)
— *Plaıdoyer pour le peuple de Dıeu* (Parıs 1987)
SCHLIER, H , «Dıe neutestamentlıche Grundlage des Prıesteramtes», en *PrıestDıenst* I *Ursprug und Fruhgeschıchte* (Freıburg 1970) p 81-114
— «Neutestamentlıche Grundelemente kırchlıcher Amter», en *Catholıca* 27 (1973) 209-233
SCHLINK, E , «Dıe Apostolısche Sukzessıon und dıe Gemeınschaft der Amter», en *Reform und Anerkennung kırchlıcher Amter,* p 123-162
SCHNACKENBURG, R , «Epıskopos und Hıertenamt, Zu Apg 20, 28», en *Epıskopus* p 66-88
SCHUTTE, H , *Amt, Ordınatıon und Sukzessıon ım Verstandnıs evangelıscher und katholıscher Exegeten und Dogmatıker der Gegenwart sowıe ın Dokumenten okumenıscher Gesprache* (Dusseldorf 1974)
SEMMELROTH, O , *El mınısterıo espırıtual* (Madrıd 1967)
— «El pueblo sacerdotal de Dıos y sus jefes mınısterıales», en *Concılıum* 31 (1968) 95-110
— «Ofıcıo y carısma», en *SM* 4, col 957-962
SESBOUE, B , «Mınısterıos y estructura de la Iglesıa», en *El mınısterıo y los mınısterıos* p 321-385
SOUTO, J A , «Los cooperadores del obıspo dıocesano», en *La funcıon pastoral de los obıspos* p 241-275
SPICQ, C , *L'Epître aux Hebreux* (Parıs 1971)
STEIN, W , *Das kırchlıcher Amt beı Luther* (Wıesbaden 1974)
STENGER, R P , «The Epıscopacy as an Ordo accordıng to the Medıeval Canonısts», en *MS* 29 (1967) 67-112
THURIAN, M , *Sacerdoce et mınıstère* (Taızé 1970)
TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológıca* Edıcıon Bıblıoteca de Autores Crıstıanos Texto latıno de la edıcıón crıtıca Leonına Traduccıón y anotacıones por una comısıón de PP Domınıcos presıdıdos por el Excmo y Rvdmo Sr Dr D Francısco Barbado Vıejo O P , obıspo de Salamanca Introduccıon general por el R P Mtro Fr Santıago Ramırez O P (Madrıd 1948ss)
— *De artıculıs fıdeı et ecclesıae sacramentıs,* en SPIAZZI, R M , *S Thomae Aquınatıs Opuscula Theologıca* I (Romae 1954)
— *De perfectıone vıtae spırıtualıs,* en SPIAZZI, R M , o c , II (Romae 1954)
VAGAGGINI, C , «L'ordınazıone delle dıaconısse nella tradızıone greca e bızantına», en *OrChrP* 40 (1974) 145-189
VAILLANCOURT, R , «La notıon du sacerdoce au XVIe sıecle», en *Le prêtre hıer, aujourd'huı, demaın* (Parıs 1970) p 115-127
VANHOYE, A , *Sacerdotes antıguos, sacerdote nuevo segun el Nuevo Testamento* (Salamanca 1984)
— *De epıstola ad Hebreos sectıo prıncıpalıs* (cap 8-9) Ad usum prıvatum (Romae 1966)
— *Epıstolae ad Hebreos textus de sacerdotıo Chrıstı* Ad usum audıtorum (Romae 1969)

— «El testimonio del Nuevo Testamento sobre la no admision de las mujeres a la ordenacion sacerdotal», en *L Osservatore Romano* (edicion española) 12 de marzo de 1993

VIDAL, M , «Sucesion apostolica y apostolicidad de la Iglesia», en DELORME, J , p 428-433

— «Ministerio y ordenacion», en DELORME, J , p 446-453

VILELA, A , *La condition collegiale des prêtres au IIIe siecle* (Paris 1971)

— «La notion traditionnelle des *sacerdotes secundi ordinis* des origines au Decret de Gratien», en *TeSa* 5 (1973) 31-65

VOGEL, C , «L'imposition des mains dans les rites d'ordination en Orient et en Occident», en *MD* 102 (1970) 57-72

VON ALLMEN, J J , *Ministerio sagrado Estudios de teologia ecumenica* (Salamanca 1968)

— «La ordenacion, ¿un sacramento? Respuesta protestante», en *Concilium* 74 (1972) 47-53

— «Notas sobre la concepcion reformada del ministerio», en *El ministerio en el dialogo* p 407-420

VON BALTHASAR, H U , «Existencia sacerdotal», en *Sponsa Verbi* (Madrid 1965) 449-501

VORGRIMLER, H (dir), *Der Priesterliche Dienst V Amt und Ordination in okumenischer Sicht* (Freiburg 1973)

— «Das Priesterdokument der romischen Bischofssynode 1971 in okumenischer Sicht», en VORGRIMLER, H , p 278-303 En este interesante articulo, su autor entabla un estudio comparativo entre el documento sinodal de 1971 y los manifiestos ecumenicos de Malta de 1971, de Lovaina del mismo año, del Grupo de Dombes, y del Memorandum de las Universidades Alemanas de 1973 Para llevar a cabo esta confrontacion se adapta al siguiente esquema 1 Fundamentacion cristologica y pneumatologica del ministerio 2 Concepcion eclesiologico-sacramental 3 Desarrollo historico de la sucesion apostolica 4 Funcion o poder pleno 5 Sacramento del orden y caracter sacramental

ZEDDA, S , «Sacerdozio e ministeri nel Nuovo Testamento», en *Asp* 17 (1970) 10-27

ZIMMERMANN, H , *Die Hohenpriester Christologie des Hebraerbriefes* (Paderborn 1964)

ZITNIK, M , *Sacramenta Bibliographia Internationalis* Cuatro volumenes (Roma 1992) Obra imprescindible como instrumento de trabajo a quien desee estudiar los sacramentos Recoge toda la bibliografia sacramentaria a partir de 1960 Incluye algunos textos anteriores, pero nunca sobrepasa el año 1900 En las paginas XIX-XXII del volumen primero hay una introduccion en castellano Los tres primeros volumenes refieren por orden alfabetico los autores y sus obras, el cuarto esta integrado por los indices que posibilitan de manera facil la busqueda de toda la informacion

ZIZIOULAS, J , «Priesteramt und priesterweihe im Licht der ostlich-ortodoxen Theologie», en VORGRIMLER, H , p 72-113

ZOLLISTSCH, R , *Amt und Funktion des Priesters in den ersten zwei Jahrhunderten* (Freiburg-Basel-Wien 1974)

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AAS	*Acta Apostolicae Sedis* (Typis Polyglottis Vaticanis 1909ss)
Acta Synodalia	*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II* (Citta del Vaticano 1970-1978) Se hara constar el volumen, la parte y la pagina
Agustin-Obras	*Obras de San Agustin* Edicion bilingue (BAC) Cada cita sera reseñada por el titulo particular de la obra y por el tomo y la pagina de la coleccion
AHD	*Archives d Histoire doctrinale et litteraire du Moyen âge* (1926ss)
Apologistas	*Padres Apologistas* Introducciones, texto griego, version española y notas de Daniel Ruiz Bueno (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1954)
Apostolicos	*Padres Apostolicos* Introducciones, texto griego, version española y notas de Daniel Ruiz Bueno (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1979)
Asp	*Aspernas* (Napoles 1954ss)
AV	*Anales Valentinos* (Valencia 1975ss)
BLE	*Bulletin de Litterature Ecclesiastique* (Toulouse 1899ss)
BOTTE	*Hippolyte de Rome La tradition apostolique* (Paris 1968)
Burg	*Burgense* (Burgos 1960ss)
Catecismo	*Catecismo de la Iglesia Catolica* (Getafe 1992)
Catholica	*Catholica Jahrbuch fur Kontroverstheologie* (Paderborn/Munster 1932ss)
CBQ	*The Catholic Biblical Quarterly* (Washington 1939ss)
Cipriano-Obras	*Obras de San Cipriano* edicion preparada por CAMPOS, J (BAC, Madrid 1964)
CCSL	*Corpus Christianorum Sectio Latina* (Turnholti 1953ss)
Concilium	*Concilium* (Einsiedeln-Zurich-Mainz 1965ss)
CT	*Concilium Tridentinum Diariorum actorum epistularum tractatum* edicion de la Societas Goerresiana (Freiburg i Br 1901ss)
Directorio	*Directorio para el ministerio y la vida de los presbiteros* (Citta del Vaticano 1994)
Div	*Divinitas* (Roma 1957ss)
DLP	*Documentacion Liturgica Posconciliar* Preparado por ANDRES PARDO (Barcelona 1992)
DS	*Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum* DENZINGER, F -SCHONMETZER, A (Barcelona ^{32}1963)

EcR	*Ecclesiastical Review* (Washington D C 1943ss)
EDIL	*Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae* I (Roma 1976), II (Roma 1988)
ELit	*Ephemerides Liturgicae* (Roma 1887ss)
Episcopus	*Episcopus Studien uber das Bischofsamt* Seiner Eminenz Michael Kardinal von Faulhaber Erzbischof von Munchen-Freisig dargebracht von der Theologischen Fakultat der Universitat Munchen (Regensburg 1949)
EstB	*Estudios Biblicos* (Madrid 1941ss)
EstEcl	*Estudios Eclesiasticos* (Madrid 1922ss)
EThL	*Ephemerides Theologicae Lovanienses* (Bruges 1924ss)
FUNK	*Didascalia et Constitutiones Apostolorum* I (Paderbornae 1905)
Gr	*Gregorianum* (Roma 1920ss)
Istina	*Istina* (Boulogne-sur-Seine 1954ss)
Lat	*Lateranum* (Roma 1919-1927, 1935ss)
MD	*La Maison Dieu* (Paris 1945ss)
MCom	*Miscelanea Comillas* (Comillas 1943ss)
MS	*Mediaeval Studies* (Toronto 1939ss)
MySal	*Mysterium Salutis* dirigido por J Feiner y M Lohrer (Madrid [2]1974)
MThZ	*Munchener Theologische Zeitschrift* (Munchen 1950ss)
NDL	*Nuevo Diccionario de Liturgia* Dirigido por Sartore, D y Triacca, A M (Madrid 1987)
NRTh	*Nouvelle Revue Theologique* (Tournai-Louvain-Paris 1879ss)
Opusculum	*Opusculum de septem ordinibus ecclesiae* en PL XXX, 148-162
OrChrP	*Orientalia Christiana Periodica* (Roma 1935ss)
OR	*L Osservatore Romano* edicion española (Citta del Vaticano)
PRMCL	*Periodica de re morali canonica et liturgica* (Roma 1907ss)
PHASE	*Phase* (Barcelona 1964ss)
PL	*Patrologia Latina* editada por J -P MIGNE (Paris 1844-1855)
PG	*Patrologia Graeca* editada por J -P MIGNE (Paris 1857ss)
PriestDienst	*Der Priesterliche Dienst* (Freiburg-Basel-Wien 1970ss) Serie dirigida por RAHNER, K -SCHLIER, H , y que aparece dentro de la coleccion *Quaestiones Disputatae* Se citara por el nombre del autor o director y el titulo del volumen correspondiente
RCT	*Revista Catalana de Teologia* (Barcelona 1976ss)
REDC	*Revista Española de Derecho Canonico* (Madrid 1944ss)
RET	*Revista Española de Teologia* (Madrid 1941ss)
RB	*Revue Biblique* (Paris 1892ss)
RHE	*Revue d Histoire Ecclesiastique* (Louvain 1900ss)

RSR	*Recherches de Science Religieuse* (Paris 1910ss)
RThL	*Revue Theologique de Louvain* (Louvain 1970ss)
RThom	*Revue Thomiste* (Paris 1893ss)
RVS	*Rivista di Vita Spirituale* (Roma 1947ss)
RSThPh	*Revue des Sciences Theologiques et Philosophiques* (Paris 1907ss)
RevSR	*Revue des Sciences Religieuses* (Strasbourg 1921)
SM	*Sacramentum Mundi Enciclopedia Teologica* dirigida por Karl Rahner (Barcelona 1972-1976)
Sal	*Salesianum* (Torino 1939ss)
Salm	*Salmanticensis* (Salamanca 1954ss)
ScEs	*Science et esprit* (Bruges 1968ss)
ScEc	*Sciences Ecclesiastiques* (Bruges 1948-1967)
SC	*La Scuola Cattolica* (Milano 1873ss)
STh	*Scripta Theologica* (Pamplona 1969ss)
StdZ	*Stimmen der Zeit* (Freiburg i Br 1871ss)
TeSa	*Teologia del sacerdocio* (Burgos 1969ss)
TE	*Teologia Espiritual* (Valencia 1957ss)
THLZ	*Theologische Literaturzeitung* (Leipzig 1878ss)
ThGl	*Theologie und Glaube* (Paderborn 1909ss)
ThJ	*Theologische Jahrbucher* (Leipzig 1922ss)
ThWNT	*Theologisches Worterbuch zum Neuen Testament* editado por G Kittel-G Friedrich (Stuttgart 1933-1979)
ThWNT-TI	*Grande Lessico del Nuovo Testamento* Traduccion italiana del ThWNT a cargo de F Montagnini, G Scarpat, O Soffritti (Brescia 1965-1988)
TrThZ	*Trierer Theologische Zeitschrift* (Trier 1888ss, hasta 1944 *Pastor Bonus*)
Vaticano II	*Concilio Ecumenico Vaticano II Constituciones Decretos Declaraciones* Edicion bilingue promovida por la Conferencia Episcopal Española (Madrid 1993)
VyV	*Verdad y Vida* (Madrid 1943ss)
WA	*Martin Luther Werke* Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe, Weimar 1883ss)

ORDEN Y MINISTERIOS



PARTE PRIMERA

ESBOZO HISTORICO

CAPITULO I

EL SACERDOCIO COMO HECHO RELIGIOSO EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

BIBLIOGRAFIA

AUMEAU, J , «Sacerdoce II Ancien Testament», en *Dictionnaire de la Bible Supplement* X, c 1203-1254 (Paris 1985), COLLADO, V , *Profetas y sacerdotes* (Valencia 1980), DEISSLER, A , «Das Priestertum im Alten Testament Ein Blick vom Altem zum Neuen Bund», en RAHNER, K -SCHLIER, H , *PriestDienst* I *Ursprug und Fruhgeschichte* (Freiburg-Basel-Wien 1970) p 9-80, DE VAUX, R , *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona 1964), GONZALEZ NUNEZ, A , *Profetismo y sacerdocio Profetas, Sacerdotes y Reyes en el antiguo Israel* (Madrid 1969), GRFLOT, P , *Sens chretien de l'Ancien Testament* (Paris 1962), IBANEZ ARANA, A , «El sacerdocio del Antiguo Testamento, ¿modelo del sacerdocio del Nuevo?», en *In memoriam D Joaquin Goicoecheaundia,* en *Surge* 549-554 (1993) 446-459, LEON-DUFOUR, X , «Sacerdocio», en *Vocabulario de Teologia Biblica* (Barcelona 1967) p 722-726, MAYORAL, J A , «El profetismo y el culto», en *Reseña Biblica* 1 (1994) 23-30, VILAR, V , «El santuario de Belen en los tiempos de los jueces», en *Salm* XXVIII (1981) 97-102

I INTRODUCCION

Establecer una relacion entre el sacerdocio del Antiguo Testamento y el de la Nueva Alianza fue una constante entre los Santos Padres y una norma asumida por la liturgia romana Baste con recordar que Hipólito de Roma en la oración ritual de la ordenación de los obispos apela al sacerdocio de Abraham y en la de los presbiteros recurre al proceder de Moisés cuando compartió su poder con determinados discípulos [1] La misma actitud seguida por los Santos Padres la reproduce el actual ceremonial de los obispos tanto en la ordenación de los obispos como en la de los presbíteros [2] Y un dato para refrendar el punto de vista de la Iglesia, que establece una íntima relación entre el sacerdocio del Antiguo y el del Nuevo Testamento, lo ofrece el canon romano, al hacer referencia explícita del sacrificio sacerdotal de Melquisedec en relación con el eucarístico Esta manera de expresarse del lenguaje patrístico y del litúrgico de la Iglesia choca con el estilo del Nuevo Testamento, que rehúye la

[1] BOTTE, B , *Hippolyte de Rome La Tradition Apostolique* (Paris 1968) p 42 y 57

[2] *De ordinatione episcopi* n 26 y *De ordinatione presbyterorum* n 22

terminología sacerdotal en sentido estricto, y no deja en buen lugar al gremio de los sacerdotes de Israel. Varias son las ocasiones en que se pone de manifiesto esta actitud. En primer lugar, a los Apóstoles nunca se les nombra en el Nuevo Testamento con el título de sacerdotes ni se les reconoce un rango sacerdotal. Y, en segundo lugar, a Cristo tan sólo en la carta a los Hebreos se le otorga el tratamiento de sacerdote. No es éste el momento adecuado para estudiar la naturaleza sacerdotal de Cristo, y preguntar en qué medida sus discípulos también fueron sacerdotes; estas cuestiones habremos de estudiarlas más adelante. De momento, lo único que importa es comprobar que en el Nuevo Testamento se señala una nítida diferencia entre Cristo y el estamento sacerdotal judío. Cristo no fue sacerdote como los judíos, lo fue ciertamente de otra manera, sobre la que volveremos con la debida atención. Pero ya desde ahora podemos advertir que el sacerdocio de Jesucristo no se dedujo como una simple continuación del sacerdocio legal judío ni alcanzó justificación desde aquél.

Sin embargo, Cristo puso de manifiesto que con su misión no se quebraba la ley cultual dispuesta por Moisés y los profetas, pues había venido para que se cumpliese [3]. Y dentro de su predicación, fue el mismo Cristo quien otorgó a su vida un sentido sacrificial y por ende sacerdotal. Así consta cuando, asimilando el vaticinio de Isaías [4], propone que el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por la multitud [5]. Y de una manera muy peculiar, durante la celebración de la Ultima Cena, anuncia que su cuerpo va a ser entregado y su sangre derramada como sacrificio de la Nueva Alianza para el perdón de los pecados [6]. Jesucristo se presenta con toda claridad como sacerdote. A tenor de esta contraposición, en la que Jesucristo reprueba y asume el sacerdocio de Israel, la Iglesia se encuentra frente a una encrucijada en la que se ve obligada a asimilar determinados aspectos del sacerdocio judío, al mismo tiempo que a evitar otros. Según la carta a los Hebreos, Cristo es el único sumo sacerdote, el único pontífice de la alianza nueva. Su sacerdocio es radicalmente nuevo con relación a la alianza antigua. Estas afirmaciones tan drásticas obligan a preguntarse hasta qué punto es posible reintegrar en la alianza nueva la antigua ideología sacerdotal [7]. Ante semejante pregunta, los exegetas no han dudado en llamar la atención sobre la prudencia que debe observarse, para no desvincular de forma tajante el sacerdocio neotesta-

[3] Mt 5,17.
[4] Is 53,10.
[5] Mc 10,45.
[6] Lc 19-20.
[7] PERROT, CH., «La epístola a los Hebreos», en DELORME, J., *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento* (Madrid 1975) p.131.

mentario del sacerdocio del Antiguo Testamento, que, por lo menos, hay que reconocerlo como imagen de aquél [8].

Se impone, pues, un estudio sobre el sacerdocio levítico, para poder precisar hasta dónde es asumido o superado por el sacerdocio cristiano. Y aquí se halla la primera dificultad. Es voz común entre los actuales exegetas que la historia del sacerdocio veterotestamentario pertenece a los problemas más oscuros de la exégesis del Antiguo Testamento [9]. Buena prueba de ello son las distintas posturas adoptadas por cuantos han abordado este tema. De Vaux, uno de los mejores conocedores de la historia del antiguo Israel, no ha tenido inconveniente en reconocer la dificultad del problema, al tiempo que ha puesto de manifiesto la incertidumbre de las soluciones que se han buscado para resolver esta dificultad [10]. Y entre nosotros, Angel González ha escrito: «Sobre el sacerdocio, la más consistente de las instituciones israelitas, contienen los libros sagrados referencias abundantes, pero no por ello deja de ser difícil la tentativa de reconstruir su historia, especialmente la historia de sus orígenes. Y es que una gran parte de este material literario no tiene carácter de dato, del que se pueda sacar una información de tipo histórico» [11].

Para poner de manifiesto las cuestiones que resultan más difíciles en la reconstrucción histórica del sacerdocio de Israel, asumimos dos proposiciones formuladas por Deissler. Literalmente dice que los problemas capitales en torno a la historia del sacerdocio veterotestamentario son, de una parte, la pregunta sobre la relación de la tribu de Leví con los «levitas» que debían ejercer funciones sacerdotales, y, por otra parte, la relación entre los sacerdotes levitas y no levitas [12]. Con este planteamiento se atisba que en Israel hubo un comportamiento sacerdotal continuo aunque su práctica se vio sometida al vaivén de los acontecimientos, en virtud de lo cual su estructura fue cambiando en épocas distintas [13].

[8] Con formulación precisa, IBÁÑEZ ARANA, A., ha escrito: «Eso nos autoriza y nos obliga a buscar en el sacerdocio del Antiguo Testamento tanto el modelo a imitar como el modelo a evitar». «El sacerdocio del Antiguo Testamento, ¿modelo del sacerdocio del Nuevo?», en *In memoriam D. Joaquín Goicoecheaundía,* en *Surge* 51 (1993) 448.

[9] DEISSLER, A., «Das Priestertum im Alten Testament. Ein Blick vom Altem zum Neuen Bund», en RAHNER, K.-SCHLIER, H., *PriestDienst.* I. *Ursprug und Frühgeschichte* (Freiburg-Basel-Wien 1970) p.10.

[10] En la recensión a la obra de GUNNEWEG, A. H. J., *Leviten und Priester. Hauptlinien der Traditionsbildung und Geschichte des israelitisch-jüdischen Kultpersonals* (Göttingen 1965); DE VAUX, R., refiriéndose al estudio de la historia de los levitas y de los sacerdotes, dice literalmente que es «l'un des problèmes les plus difficiles de l'Ancien Testament, l'un des plus importants aussi puisqu'il embrasse toute l'histoire de l'organisation cultuelle en Israël», en *RB* 73 (1966) p.447.

[11] GONZALEZ NUÑEZ, A., *Profetismo y Sacerdocio* (Madrid 1969) p.109.

[12] DEISSLER, A., o.c., p.12.

[13] Para una posible ampliación de este tema ofrecemos una elemental relación de

II APUNTE HISTORICO DEL SACERDOCIO EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

La palabra con la que el Antiguo Testamento designa al sacerdote es *kohen*, que, tanto en la versión de los Setenta como en el Nuevo Testamento, se traduce por *hiéreus* Pero, hay que advertirlo, no se trata de un término específico para designar a los sacerdotes de Israel, pues se emplea también para denominar a los servidores de dioses paganos, tales como a los sacerdotes de Baal [14], a los de Kemos [15], a los de Dagón [16] y a otros muchos Su raíz filológica es desconocida Se la ha relacionado con el verbo acádico *kânu*, que en la forma *safel* significa «inclinarse y prestar homenaje» Más comúnmente se la hace derivar de la raíz *qwn*, «estar de pie», con lo que el sacerdote sería el que está de pie delante de Dios como su servidor Pero, como dice De Vaux, todo esto es incierto [17]

La historia del sacerdocio veterotestamentario no discurrió por un camino rectilíneo, sino que se fue desarrollando siguiendo una línea quebrada que pasa por momentos diversos. Rodeados de pueblos poderosos cuyo sacerdocio, por regla general, coincidía con el poder del rey, los israelitas no se dejaron influir por semejante estructura y vivieron en un principio una religiosidad sin templos y sin sacerdotes propiamente dichos La época patriarcal no conoció el sacerdocio institucional Los actos de culto, especialmente el acto central que fue el sacrificio, eran realizados por el cabeza de familia [18] Los patriarcas levantaron altares y ofrecieron sacrificios aca y allá, según el impulso de su espíritu, y practicaron una religiosidad de tipo familiar [19]. En estos términos describe A González esta situación anterior a Moisés «En las tradiciones, que integran la historia premosaica, son el padre de familia, el jefe del clan, los patriarcas, quienes organizan el culto en sus respectivas unidades sociales, es decir, erigen altares, ofrecen sacrificios y mantienen cultualmente la relación con Dios» [20]

autores que se han ocupado del mismo EICHRODT, W , *Theologie des AT* I (Gottingen [7]1957), VON RAD, G , *Theologie des AT* I (Munchen [5]1966), DE VAUX, R , *Les institutions de l Ancien Testament* (Paris 1958 1960), GUNNEWEG, A H J , *Leviten und Priester Hauptlinien der Traditionsbildung und Geschichte des israelitisch judischen Kultpersonals* (Gottingen 1965)

[14] 2 Re 10,19

[15] Jer 48,7

[16] 1 Sam 5,5

[17] DE VAUX, R , *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona 1964) p 450 Cf DEISSLER, A , o c , p 18

[18] DE VAUX, R , o c , p 449

[19] Gen 12,7, 13,18, 26,25, 31,54, 46,1

[20] GONZALEZ NUNEZ, A , o c , p 111

Las fuentes sacerdotales del Antiguo Testamento vinculan el sacerdocio a Aarón, aunque al mismo tiempo presentan a Moisés como el verdadero sacerdote del pueblo, siendo él quien otorga las funciones sacerdotales a Aarón y a sus descendientes [21]. Pero esta misma historia presenta a Moisés como el verdadero sacerdote, pues él era el que rociaba el altar y al pueblo con la sangre del sacrificio [22]. Moisés, siguiendo la antigua estructura patriarcal, era realmente el sacerdote por ser el jefe de las tribus que le siguen, y por ello estaba capacitado para delegar en otros las funciones sacerdotales Como de hecho lo hizo en Aarón y su descendencia [23].

Vicisitudes de la tribu de Leví

Tal y como aparece en la redacción definitiva del Antiguo Testamento, y atendiendo a una tradición muy antigua [24], el sacerdocio aparece vinculado a la tribu de Leví Fue una tribu puesta aparte para ejercer funciones sagradas por una iniciativa directa de Yahveh [25], y no recibió territorio en la repartición de Canaán porque Yahveh era su herencia [26]. Sin embargo, la historia que precede a esta concepción sacerdotal de Leví no es tan sencilla como pudiera parecer a simple vista La dificultad comienza con el mismo nombre de Leví, pues no se sabe a ciencia cierta si es el nombre de una tribu real descendiente del personaje Leví, o si es más bien el nombre de una profesión, en este caso la sacerdotal, que no se corresponde exactamente con una tribu determinada A partir de los mismos textos del Antiguo Testamento, caben dos supuestos Primero, que hubo una tribu de Leví que fue profana y, sin que tuvieran nada que ver con dicha tribu, existieron los levitas que desempeñaban funciones sacerdotales. Segundo, que hubo tan sólo una tribu, la cual sufrió un proceso de transformación, pues pasó de ser originariamente profana a ser después sacerdotal Como se advierte con suma facilidad, las dificultades en torno a esta temática son multiples y los exegetas no han llegado a ponerse de acuerdo [27]

En un principio, la tribu de Leví aparece en el Antiguo Testamento como una tribu laica y belicosa, sin funciones sacerdotales específicas [28] Así se constata en la postrera bendición de Jacob,

[21] Ex 28,1-5
[22] Ex 24,5 8
[23] GONZALEZ NUNEZ, A , o c , p 111-112
[24] Ex 32,25-29
[25] Num 1,50, 3,6-7
[26] Dt 18,1, Jos 13,14
[27] GONZALEZ NUNEZ, A , o c , p 123-124
[28] Gen 34,25-31, 49,5

donde la tribu de Leví con la de Simeón quedan malditas en castigo a su comportamiento violento [29], puesto de manifiesto con ocasión del rapto de su hermana Dina, cuando pasaron a filo de espada a los de Siquem, incluyendo a los niños y a las mujeres, y saquearon toda su hacienda [30]. Fue más tarde, con Moisés, cuando la tribu de Leví alcanzó el rango sacerdotal [31], pues al ser bendita por éste, se vio premiada con los honores del sacerdocio. En la bendición de Moisés, la tribu de Leví aparece como la que enseña la Ley a Israel, la que pone el incienso ante los ojos de Yahveh y con ello la que ofrece el sacrificio en el altar [32]. Con esta bendición, el exegeta se halla ante uno de los puntos más difíciles del Antiguo Testamento [33], ya que son muchas las preguntas que se le ofrecen con la lectura del texto que la transmite, y que afectan tanto al tiempo como al lugar y al estilo de su redacción. Sin embargo, y a pesar de todas las dificultades inherentes al texto, se ha de afirmar que en sí mismo tiene un sentido institucional del sacerdocio en la tribu de Leví, pues Moisés, en la invocación a Yahveh en favor de los levitas, dice: «Ellos enseñan tus normas a Jacob / y tu Ley a Israel; / ponen incienso ante tu rostro, / y perfecto sacrificio en tu altar» [34]. Como escribe De Vaux [35], seguramente el estatuto particular que tuvo la tribu sacerdotal de Leví en Israel se remonta de hecho a la época mosaica. Se puede conjeturar que Moisés hubiese confiado a sus parientes, miembros como él de la tribu profana de Leví, el cuidado del santuario móvil por el desierto. Y que ese recuerdo se haya conservado en las tradiciones posteriores que asignan a los levitas el transporte de la tienda [36].

Como resumen de lo dicho, y antes de pasar adelante, puesto que hemos hecho referencia a la doble tribu de Leví, la profana, menospreciada por Jacob por guerrera e insolente, y la sacerdotal, bendita por Moisés, debemos repetir que dilucidar si de hecho existieron las dos tribus y cómo se relacionaron entre sí, en el caso de existir ambas, es una cuestión hoy por hoy insoluble. Por ello, y tan sólo a título de información, dejamos constancia de que De Vaux ha dedicado un largo estudio a este asunto, y, haciendo nuestra su hipotética solución, admitimos, ya que a más no llega el minucioso historiador, que la tribu profana de Leví sí existió, que con Moisés se transformó

[29] Gén 49,5-7.
[30] Gén 34,25-31.
[31] Ex 32,25-29.
[32] Dt 33,8-11.
[33] DEISSLER, A., o.c., p.24.
[34] Dt 33,10.
[35] DE VAUX, R., *Historia Antigua de Israel* I (Madrid 1974) p.446.
[36] Núm 1,50-51; 3,8; 10,17.21; Dt 10,8.

en la tribu sacerdotal, y que por ello llegó a ser una institución capital en Israel [37].

Admitida la unidad entre ambas tribus, y con el fin de poder comprender el estricto carácter sacerdotal de la bendición de Moisés, por la que la tribu de Leví quedó consagrada para las funciones sacerdotales, es conveniente analizar cada una de las competencias que se le asignan en el momento de la bendición. La primera, y hasta cierto punto la principal, fue la de ejercer el magisterio, a modo de oráculo, contestando en nombre de Yahveh a las preguntas que se le formulaban, o proponiendo el contenido de la Ley para que sea conocida y cumplida. La segunda, y por lo tanto secundaria, fue la de ofrecer el sacrificio.

Enseñar, a partir de las estructuras veterotestamentarias, es competencia característica de quien es sacerdote, aunque se ha de tener en cuenta que no se trata de un saber, y por lo tanto de un enseñar, académico, sino vivencial y religioso con repercusión jurídica [38], en cuanto que la enseñanza de la Ley que rige la vida del hombre, según el decir de los profetas, es competencia sacerdotal [39]. El sacerdote era un dador de oráculos. Y ante esta afirmación conviene hacer determinadas precisiones. Dejando aparte las discusiones acerca del origen del término *torah,* resulta claro que en él se incluye una referencia a la respuesta de Yahveh a los enigmas que le han sido formulados. *Torah* es la instrucción o enseñanza, es el oráculo, y ambos significados se derivan del sentido básico del verbo *yrh* (en su acepción primera), que significa arrojar, echar, y aluden a los medios a través de los cuales se espera una información [40]. Con todo esto aclarado, resulta altamente significativo que en los textos bíblicos del Antiguo Testamento [41] se mencione la función oracular de los hijos de Leví juntamente con la enseñanza de la *torah* antes que el servicio del altar [42]. Aun cuando no podemos decir que la función sacerdotal es la del adivino, debemos señalar como propia la función de interpretar la voluntad divina [43]. Los levitas, desde el momento que por la bendición de Moisés fueron constituidos sacerdotes, quedaron en primer lugar encargados de enseñar la Ley.

[37] De Vaux, R., *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona 1964) p.478.
[38] Dt 17,9-11.
[39] Jer 18,18; Ez 7,26; Ag 2,11-13; Mal 2,7.
[40] González Núñez, A., o.c., p.137.
[41] Dt 33,8-10.
[42] De Vaux, R., o.c., p.460.
[43] Collado, V., *Profetas y sacerdotes* (Valencia 1980) p.11. En relación con la función sacerdotal de interpretar la voluntad divina, Collado advierte que el término *kohen,* del que se hace derivar la denominación de sacerdote, es de la misma raíz que el *kahin* árabe, que significa el vidente o el repartidor de oráculos en el santuario.

La segunda competencia que Moisés otorgó a los levitas, y siempre después de la de enseñar, fue la de ofrecer el sacrificio. Quehacer expresado mediante la doble imagen del incienso y del altar, vinculada de manera constante a la función sacerdotal, como aparece claramente reconocido cuando dice Yahveh: «Y le elegí entre todas las tribus de Israel para ser sacerdote, para subir a mi altar, incensar la ofrenda y llevar el efod en mi presencia» [44]. El sacerdocio oficial había sido instituido en Israel por Moisés y lo había vinculado a la tribu de Leví, lo cual no fue óbice para que se continuase practicando un sacerdocio de tipo doméstico, como venía practicándose desde antiguo [45].

Una vez instaurada la monarquía en Israel, y cuando el monarca era ungido y como tal consagrado como servidor de Yahveh [46], por una comprensible influencia mimética a partir de las culturas vecinas, el rey comenzó a asumir funciones sacerdotales, aunque sin desplazar a los auténticos sacerdotes. Así, Saúl inaugura la monarquía israelita no sólo como un rey religioso, sino como un rey carismático, es decir, suscitado por el propio Yahveh. Y David funda una monarquía religiosa de espíritu yahvista [47]. Saúl como David y Ajaz ofrecieron sacrificios [48] y bendijeron al pueblo [49], aunque sin recibir el título de sacerdotes. Como formula con toda precisión Léon-Dufour, el rey fue un patrono del sacerdocio más que un miembro de la casta sacerdotal [50].

Santuarios y sacerdocio

En el intento por rehacer la difícil historia del sacerdocio veterotestamentario, resultaría imposible alcanzar el cometido previsto sin abordar de manera directa la relación entre los santuarios y los sacerdotes que los servían. Aunque, a decir verdad, esta referencia, más que resolver problemas, servirá para plantear alguno nuevo, pero ayudará sin duda a conocer la compleja realidad del sacerdocio veterotestamentario. Entre los muchos santuarios a los que podríamos referirnos, como el de Silo, el de Betel, el de Miká, el de Dan o el

[44] 1 Sam 2,28.

[45] LEON-DUFOUR, X., «Sacerdocio», en *Vocabulario de Teología Bíblica* (Barcelona 1967) p.722.

[46] DE VAUX, R., «Le roi d'Israël, vassal de Yahvé», en *Mélanges Eugène Tisserant* I (Città del Vaticano 1964) 119-133.

[47] ALVAREZ GONZÁLEZ, A., o.c., p.210-211.

[48] 1 Sam 13,9; 2 Sam 6,13.17; 24,22-25; 2 Re 16,13.

[49] 2 Sam 1,18; 1 Re 8,14.

[50] LÉON-DUFOVR, o.c., p.723. Escribe GONZALEZ NÚÑEZ, A., en o.c., p.334: «Israel está bien lejos de "divinizar" a su rey histórico, como acaece en otros pueblos».

altar del monte Ebal, los de Siquem y Belén nos parecen los más interesantes para ayudar a descifrar el enmarañado contorno sacerdotal.

La tradición religiosa de Siquem se hunde en las profundidades del tiempo y su primera noticia, aunque indirecta, es anterior a Abram, pues ya con su llegada a tierras de Canaán se acercó hasta el lugar sagrado de Siquem, hasta la encina de Moré, donde se le apareció Yahveh y le prometió aquellas tierras para su descendencia. Abram edificó allí un altar a Yahveh que se le había aparecido [51]. También Siquem fue lugar de adoración para Jacob, quien, tras haber adquirido el campo donde había desplegado su tienda, erigió un altar en honor de «El», Dios de Israel [52]. A tenor de los datos bíblicos, el templo de Siquem, que aparece como uno de los principales santuarios de raíz patriarcal, tiene su origen remoto en Abram, pero, como advierte De Vaux, se halla más enraizado en el ciclo de Jacob según la tradición elohísta [53]. En estos textos primeros, referidos al Siquem cultual, no aparece referencia alguna a los sacerdotes porque, según el uso patriarcal, el padre de familia era el que ofrecía el culto. Así lo hicieron tanto Abraham como Jacob [54].

El culto sacerdotal en Siquem no aparece tan claro como sería de desear. A simple vista cabría pensar que se trataba de una institución de levitas; sin embargo, este supuesto no puede afirmarse sin más, ya que parece que Siquem estuvo regido por sacerdotes que no eran de descendencia de Aarón, sino de origen patriarcal. Así se deduce del comportamiento que adoptaron otros santuarios con los sacerdotes de Siquem cuando huyeron con ocasión del asalto y la matanza de Abimélek [55]. Los sacerdotes de Silo, el santuario nacional, no debieron recibir a los de Siquem para no contaminarse con quienes no eran descendientes directos de Aarón; en cambio, los de Betel, de ascendencia patriarcal, fueron más generosos y, por sentirse afines en su origen desde Jacob, los recibieron.

A partir de esta hipótesis, hay que plantear el problema de la coexistencia de dos sacerdocios de distinto origen en la época de los Jueces y durante los primeros años de la monarquía. Y, como puntualiza Vilar, a pesar de los esfuerzos del Deuteronomio por hacer pensar que siempre estuvo vigente la ley de unidad de santuario y sacerdocio aarónico, la realidad fue distinta. Así lo demuestra el hecho de que los santuarios patriarcales, especialmente los situados en

[51] Gén 12, 6-7.
[52] Gén 33,20.
[53] De Vaux, R., *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona 1964) p.249.
[54] Vilar, V., «Santuarios de Tel Balat (Siquem)», en *III Simposio Bíblico Español* (Valencia-Lisboa 1991) p.19.
[55] Jue 9,42-49.

tierras de Efraím y Manasés, tenían un sacerdocio propio, no aarónico, que conservaba las tradiciones patriarcales peculiares [56].

Otro dato interesante en torno al sacerdocio levítico lo ofrece la naturaleza y el comportamiento del santuario de Belén. La primera noticia, aunque indirecta, del santuario de Belén la ofrece el joven betlemita que llega a casa de Miká y se define como levita de Belén de Judá, que va de paso para residir donde pueda. Miká lo acepta como sacerdote y le promete diez siclos al año, la comida y el vestido [57]. Lo curioso de este relato lo ofrece la expresión «residir donde pueda», equivalente a encontrar un puesto de trabajo como levita. Esta noticia permite concluir que el santuario de Belén en la época de los Jueces y de Samuel no era un mero santuario local, sino un santuario que contaba con una escuela de levitas, en la que se formaban y de la cual marchaban los discípulos, una vez capacitados para su misión, a buscar santuarios particulares o públicos donde poder ejercer su ministerio [58].

Esta función de preparar pedagógicamente a los levitas, llevada a cabo en el santuario de Belén, tiene una enorme importancia para comprender hasta qué punto a través de la enseñanza de las *torot*, formulaciones casuísticas o motivos edificantes propuestos por los sacerdotes y referidos a hechos concretos de un lugar o de una familia, se fue construyendo unitariamente el saber tradicional y el comportamiento moral de Israel [59].

El sacerdocio y el templo de Jerusalén

Un nuevo paso en la organización del sacerdocio fue el dado por David, ya que vinculó las funciones sacerdotales al servicio del templo de Jerusalén con una estructura perfecta, sin que los otros santuarios quedasen desprovistos de un buen número de levitas que los asistiesen. Con David, la estructura sacerdotal consiguió una organización idónea y alcanzó un rango jerárquico muy elevado dentro de la sociedad israelita. Pero con el reinado de Salomón se produce una notable variación que afecta en parte a los orígenes de la estructura sacerdotal posterior, pues, por motivos políticos y también bélicos, desvinculó de Abiatar el sumo sacerdocio y se lo ofreció a Sadoq [60], cuyo origen sacerdotal resulta muy incierto. A partir de Salomón, los

[56] VILAR, V., o.c., p.21-22.
[57] Jue 17,9-10.
[58] VILAR, V., «El santuario de Belén en los tiempos de los Jueces y de Samuel», en *Salm* XXVIII (Salamanca 1981) p.100.
[59] VILAR, V., o.c., p.100-101.
[60] 1 Re 2,26-27.35.

sumos sacerdotes, y con ellos el alto clero, pasaron a ser oficiales de la corte real a través de los descendientes de Sadoq.

Una reforma de mayor calado en la estructura sacerdotal de Israel la obró Josías. Habiendo suprimido los santuarios locales, redujo el servicio cultual de los sacerdotes al templo de Jerusalén, y, olvidándose de la disposición del Deuteronomio que vinculaba el sacerdocio a la tribu de Leví, a la que segregaba de cualquier otro menester [61], reafirmó el ejercicio de las funciones sacerdotales en los hijos de Sadoq, que no consta que fuesen levitas. Al quedar confirmada esta nueva estructura del sacerdocio, y con ello del culto, se comenzó a establecer la diferencia entre los sacerdotes y los levitas. El sacerdocio quedaba vinculado a una familia aristocrática y se transmitía por vínculos hereditarios, mientras los levitas quedaban reducidos a un rango cultual y social muy inferior. La estructura sacerdotal que, como consecuencia de la definitiva reforma de Josías, regía a Israel en los tiempos de Jesucristo, establecía una gradación en la cual ocupaba el primer lugar el sumo sacerdote, que era un descendiente de Sadoq; le seguían los sacerdotes del linaje de Aarón, y en el ínfimo lugar se hallaban, como clero inferior, los levitas, a los cuales se unían los cantores, los guardianes de las puertas y los oficiales del templo.

III. NATURALEZA DEL SACERDOCIO VETEROTESTAMENTARIO

Si se tuviese que describir la naturaleza del sacerdocio veterotestamentario con la palabra más significativa, habría que recurrir a la de sacrificio, pues con la misma se expresa el comportamiento cultual de los sacerdotes. El culto que celebra el sacerdote, y para el cual está destinado, tiene su momento álgido en el ofrecimiento del sacrificio, pues al ofrecer la víctima pone de manifiesto la función mediadora que tipifica su naturaleza sacerdotal. Semejante función mediadora, a través del sacrificio, se halla vinculada al sacerdote desde los mismos comienzos de la estructuración del sacerdocio entre los israelitas. Así se trasluce en el comportamiento de Moisés cuando, en un acto de obediencia a Yahveh, ofreció en unión con todas las tribus de Israel un sacrificio de comunión [62]. Esta forma de ofrecer sacrificios cultuales llegó a ser por mandato divino un proceder, más que frecuente, ordinario y doméstico entre el pueblo creyente, pues todos los días, y dos veces al día, tenía que ofrecer a Yahveh dos corderos primales, uno por la mañana y el otro entre dos

[61] Dt 18,1-8.
[62] Ex 24,3-8.

luces [63]. Sin embargo, y a pesar de este culto que muy bien podría denominarse privado, el sumo sacerdote, una vez al año, ofrecía un sacrificio de expiación por él y por todo el pueblo, cuyo desarrollo hasta en sus aspectos más particulares aparece perfectamente diseñado en las normas establecidas por la ley. Un sacrificio de este tipo es el que celebró inicialmente Aarón, y que tras él, en cumplimiento de un mandato perpetuo dictado por Yahveh, tenían que continuar celebrándolo los sumos sacerdotes el día décimo del mes séptimo [64]. Este sacrificio, interpretado desde el Nuevo Testamento, alcanza su pleno significado por ser imagen profética del sacrificio de Jesucristo.

Desde aquí se comprende que el sacerdote del Antiguo Testamento fuese el hombre del santuario, y que en el santuario ofrecía el sacrificio [65].

Manifestaciones de los profetas sobre el culto

El sacerdote, dentro de Israel, era el liturgo, el encargado de ofrecer a Yahveh una oblación pura. Y cuando circunstancialmente el comportamiento de determinados sacerdotes no se adecuó a esta norma ética, se alzó contra ellos la voz de los profetas. Para sistematizar con la mayor claridad posible el juicio de los profetas frente al comportamiento de los sacerdotes, tomaremos en consideración estos dos aspectos: A) los reparos de los profetas al culto de la oblación, y B) la crítica de los profetas al sacerdocio.

a) *Reparos de los profetas al culto de oblación*

La religiosidad del Antiguo Testamento es la religiosidad que brota del mismo pueblo de Dios, al escuchar la palabra que Yahveh le dirige por medio de los profetas. Pero se ha de tener en cuenta que los profetas no son maestros de doctrinas nuevas, sino estímulos para que el pueblo cumpla la doctrina de siempre, según el deseo de Yahveh. De ahí el sentido corrector que solían tener sus palabras. Y con sentido correccional abordaron también el culto ofrecido por los sacerdotes, cuando sus celebraciones se apartaban de los criterios establecidos por la Ley. Veamos algunos momentos de este proceder corrector de los profetas ante el culto.

[63] Ex 29,39.
[64] Lev 16,29.
[65] VANHOYE, A., *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento* (Salamanca 1984) p.39-41.

Amós, con tono vigoroso, eleva la voz contra el culto público y en nombre de Yahveh apostrofa en estos términos a los sacerdotes: «Yo detesto, desprecio vuestras fiestas, y no gusto el olor de vuestras reuniones. Si me ofrecéis holocaustos... no me complazco en vuestras oblaciones, ni miro vuestros sacrificios de comunión de novillos cebados. ¡Aparta de mi lado la multitud de tus canciones, no quiero oír la salmodia de tus arpas! ¡Que fluya, sí, el juicio como agua y la justicia como un torrente inagotable! ¿Es que me ofrecisteis sacrificios y oblaciones en el desierto, durante cuarenta años, oh casa de Israel?» [66]. Si se atiende a la redacción literal del texto, se advierte de inmediato el tono con que el profeta se manifiesta contra el culto, pero no estaría en lo cierto quien de estas palabras dedujese que Amós detestaba el culto público dedicado a Yahveh. Lo que detestaba, y esto aparece claramente en sus palabras, es la mala disposición del pueblo de Israel a practicar la bondad en todas sus manifestaciones. La voluntad de Yahveh, claramente expuesta en el oráculo, es que fluya el juicio como agua y que brote la justicia como un torrente que no se acaba, y que el mero culto externo, sin disposición interior que motive la vida, le desagrada.

La formulación quizá más clara y más poética para describir la disposición que el hombre ha de tener a la hora de ofrecer un acto de culto a Dios, la formula el profeta Oseas cuando en nombre de Yahveh exclama: «Yo quiero amor, no sacrificio; conocimiento de Dios, más que holocaustos» [67]. El profeta, con esta breve sentencia, está desarrollando una preciosa glosa al primer mandamiento del decálogo, y propone como norma suprema el amor a Dios, que se extiende también a los hombres. El culto, para Oseas, consiste básicamente en el cumplimiento del decálogo [68].

Con palabras muy subidas de tono se expresa el profeta Isaías al atacar el formulismo religioso. A los sacerdotes no tiene inconveniente en denominarlos regidores de Sodoma, y a cuantos participan en el culto los llama pueblo de Gomorra [69]. Y tras esta adjetivación, ya de por sí más que expresiva, formula un largo improperio contra los ritos y ceremonias cultuales, recurriendo a imágenes de desagrado referidas a los elementos del sacrificio: «Harto estoy de holocaustos de carneros y de sebo de cebones; y la sangre de novillos y machos cabríos no me agrada... No sigáis trayendo oblación vana: el humo del incienso me resulta detestable» [70]. Las palabras del profeta en esta ocasión contra el culto externo son muy duras; sin embargo,

[66] Am 5,21-25.
[67] Os 6,6.
[68] DEISSLER, A., o.c., p.47.
[69] Is 1,10.
[70] Is 1,11-15.

cabe preguntarse si su propósito, al recriminar con tal acritud las ceremonias rituales dispuestas por la misma Ley en otros momentos, tendía a hacer desaparecer el culto o a purificarlo. Y la respuesta, si se continúa leyendo la perícopa, se ha de inclinar por la última propuesta, ya que el profeta añade: «Quitad vuestras fechorías de delante de mi vista, desistid de hacer el mal, aprended a hacer el bien, buscad lo justo, dad sus derechos al oprimido, haced justicia al huérfano, abogad por la viuda» [71]. Dos consecuencias se deducen de este largo texto de Isaías. La primera, que no es el culto lo que el profeta fustiga, sino la mala disposición moral de quienes lo practican, y la segunda, que el formalismo ritual, desligado de las obras de misericordia, no es grato a Yahveh.

El profeta Miqueas, en forma de un pedagógico diálogo, vuelve sobre el mismo tema y relaciona el culto externo con la disposición interna para celebrarlo: «¿Con qué me presentaré yo ante Yahveh...? ¿Me presentaré con holocaustos, con becerros añales?». Y la respuesta del profeta dice: «Se te ha declarado, oh hombre, lo que es bueno, lo que Yahveh de ti reclama: tan sólo practicar la equidad, amar la piedad y caminar humildemente con tu Dios» [72]. En las dos partes de este diálogo aparecen, en primer lugar, la práctica del holocausto como la religión del pueblo y, en segundo lugar, la respuesta del profeta, quien, en afinidad con Amós, Oseas e Isaías, propone inicialmente, y como disposición primordial para la relación con Yahveh, la disposición del corazón y la práctica de la caridad.

Por último, el profeta Jeremías, en su famosa invectiva contra el Templo, propone, como quizá ningún otro hagiógrafo lo había hecho antes, la necesidad de acercarse a Dios con un corazón limpio, y urge la reprobación del mero culto superficial y externo. Teniendo en cuenta que Jeremías era de linaje sacerdotal y que su acción profética se redujo a Jerusalén, su recriminación del culto celebrado en el Templo cobra un especial sentido de purificación o, quizá mejor, de reforma [73]. Así se comprende que, al comenzar su invectiva, lance una llamada a la interioridad que supera todo formalismo y diga: «Mejorad de conducta y de obras, y yo me quedaré con vosotros en este lugar. No fiéis en palabras engañosas diciendo: ¡Templo de Yahveh, Templo de Yahveh, Templo de Yahveh es éste!» [74]. Frente al formalismo de la mera invocación verbal, el profeta propone el comportamiento exigente de la benevolencia y la justicia con el prójimo. Y en contraposición al ritualismo cultual, exige como norma

[71] Is 1,16-17.
[72] Miq 6,6-8.
[73] VAN RAD, G., *Das Gottesvolk im Deuteronomium* (Stuttgart 1929) p.92.
[74] Jer 7,4.

suprema de comportamiento la fidelidad a Yahveh. En este contexto recuerda el profeta el proceder de Yahveh, y dice: «Cuando yo saqué a vuestros padres del país de Egipto, no les hablé ni les mandé nada tocante a holocaustos y sacrificio. Lo que les mandé fue esto otro: Escuchad mi voz y yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo, y seguiréis todo camino que yo os mandare, para que os vaya bien» [75]. La norma suprema recordada por Jeremías es la del pacto, desde el cual debe seguir el comportamiento recto el pueblo de Israel.

Esta crítica al culto, llevada a cabo por los profetas más importantes anteriores al exilio [76], tuvo por finalidad primaria purificar el comportamiento de Israel de posibles influencias paganas, provocadas por la cercanía de los pueblos idólatras vecinos que cifraban en el culto sacrificial el centro de la vida religiosa. En el caso de Israel, el culto sacrificial, aunque ocupaba un lugar muy importante, sobre todo en torno a la celebración de la pascua, no podía suplantar la vivencia del pacto establecido entre Yahveh y su pueblo. Si el culto atraía la atención del pueblo de tal forma que hacía del mismo un fin en sí mismo, se convertía en un peligro, pues desplazaba la atención, que ya no se centraba en Yahveh, sino en un elemento que por sí mismo debía tener la finalidad de medio. Preocupados por ofrecer un culto externo, los israelitas pretendían llegar hasta Yahveh a través de ritos, de sacrificios y peregrinaciones. Pero este complejo ritual sólo los conducía hacia ellos mismos, pues habían hecho de Yahveh como un ídolo, al que pretendían satisfacer con sus prácticas cultuales. El profeta rechaza, en nombre de Yahveh, tal conducta errada, y le propone al pueblo el verdadero culto: dejarse guiar por la palabra de Yahveh, por su voluntad, por sus mandatos [77]. Para evitar el peligro de la desvirtualización del culto, siempre amenazante al pueblo de Israel, los profetas clamaron contra el formalismo cultual y avivaron la fe en Yahveh y la pureza del corazón para servirle como motivación única del comportamiento cultual. Desde lo hasta aquí visto, se ha de concluir que la crítica de los profetas al formalismo ritual de los holocaustos alcanza una dimensión auténticamente religiosa, pues intenta devolver al culto su genuino significado de adoración espiritual a Yahveh [78]. Cuando Jesús clama contra el legalismo de los fariseos entronca en su comportamiento con los profetas, y no

[75] Jer 7,22-23.

[76] Sobre este tema puede verse HERTZBERG, H. W., «Die prophetische Kritik am Kult», en *ThLZ* 72 (1950) 219-226.

[77] MAYORAL, J. A., «El profetismo y el culto», en *Reseña Bíblica* 1 (1994) p.30.

[78] COLLADO, V., o.c., p.16-34, bajo el epígrafe «Textos de confrontación», ofrece una lectura comentada de aquellos textos proféticos que suponen una revisión del culto desde una denuncia más o menos enérgica contra la actividad que dirigen los sacerdotes.

intenta destruir la Ley, sino que se cumpla desde la pureza del corazón [79].

b) *La crítica de los profetas al sacerdocio*

El profetismo y el sacerdocio en el pueblo de Dios del Antiguo Testamento no son dos realidades contrapuestas, aunque sí diferenciadas. Por ello no es raro encontrar a los profetas junto a los sacerdotes, y ambos participando de sentimientos y comportamientos afines [80]. El profetismo y el sacerdocio, en último término, tenían como cometido común el derecho divino promulgado por Yahveh en el Sinaí, que los profetas anunciaban con su llamada a la justicia, y los sacerdotes celebraban de generación en generación en el culto. Sin embargo, los profetas levantaron su voz en más de una ocasión para denunciar las anomalías que se daban dentro del sacerdocio o fustigar a los sacerdotes por su comportamiento incorrecto.

Pero desde un primer momento hay que advertir que, en las apremiantes llamadas de los profetas a la corrección del comportamiento sacerdotal no se adivina un pensamiento antisacerdotal, sino todo lo contrario, un deseo de reavivar la dignidad del sacerdocio. Frente a la práctica dejadez de los sacerdotes, los profetas les exigen un culto puro, celebrado en fidelidad a la Torah; y por ello claman por la pureza y la santidad de los sacerdotes. Este fue el sentir que, ya en el principio, conformó las ideas sobre el comportamiento de los sacerdotes, pues en la inicial legislación del Levítico quedaron establecidas las siguientes normas: «El sumo sacerdote, superior a sus hermanos, sobre cuya cabeza fue derramado el óleo de la unción y que recibió la investidura para vestir los ornamentos, no llevará desgreñada su cabellera ni rasgará sus vestidos, ni se acercará a ningún cadáver, ni siquiera por su padre o por su madre puede hacerse impuro. No saldrá del santuario para no profanar el santuario de su Dios; pues lleva sobre sí la consagración del óleo de la unción de Dios» [81]. Estas normas son más que elocuentes para proclamar hasta qué punto al sumo sacerdote se le reconoce la dignidad ministerial y se le exige la santidad personal. Esta doctrina, que refleja tan gran aprecio por el sumo sacerdote y aparece cargada de contenido teológico, es una lógica consecuencia de la misma comprensión de Israel como un pueblo sacerdotal [82], capacitado para ofrecer a Yahveh el

[79] Mt 5,17.
[80] Jer 4,9; 5,31; 8,10; 14,18.
[81] Lev 21,10-12.
[82] Ex 19,6; Is 61,6; 2 Mac 2,17. Las dificultades exegéticas de estos textos, sobre todo el de Ex 19,6, pueden verse en DEISSLER, A., o.c., p.67-71.

sacrificio perfecto, según la amplia descripción cultual de Ezequías [83], y a tenor del cántico entonado por Isaías anunciando la resurrección de Jerusalén [84]. Es lógico que a un pueblo sacerdotal le corresponda tener un sumo sacerdote que acoja los sentimientos que nacen de la misma entraña del pueblo, y que le dirija desde la altura de su cometido sacerdotal. Pero, frente a esta dignidad sacerdotal, se levantaron en determinados momentos los profetas para despertar en el pueblo la conciencia del servicio a Yahveh. Y esta misión profética se concretó con frecuencia pronunciando una palabra de reproche y corrección contra los sacerdotes.

Así el profeta Jeremías, que desde el primer momento de su vocación profética ha sido llamado para denunciar a cuantos se han separado de Yahveh por grandes que sean, se colocaba frente a los reyes de Judá y frente a los sacerdotes, a los que reprimía y corregía [85].

Jeremías denunciaba a los sacerdotes porque habían dispuesto a su antojo el modo de proceder en el culto, y no lo celebraban según la voluntad de Yahveh [86], llegando incluso a manchar con su impiedad el mismo Templo [87]. Contra esta nefasta situación se levantó el profeta anunciando en nombre de Yahveh que, si no se seguía un camino de purificación y de conversión, el Templo sería destruido [88].

Un comportamiento similar se advierte en los profetas posteriores al exilio. Malaquías, por ejemplo, clama abiertamente contra los sacerdotes del reconstruido Templo. Y con tono airado les reprocha su comportamiento, diciéndoles: «Los labios del sacerdote guardan la ciencia, y la Ley se busca en su boca; porque él es el mensajero de Yahveh Sebaot. Pero vosotros os habéis extraviado del camino, habéis hecho tropezar a muchos en la Ley, habéis corrompido la alianza de Leví, dice Yahveh Sebaot. Por eso, yo también os he hecho despreciables y viles ante todo el pueblo, de la misma manera que vosotros no guardáis mis caminos y hacéis acepción de personas en la Ley» [89]. Malaquías, en este pasaje, hace suya la crítica antisacerdotal de los profetas anteriores al exilio [90] para suscitar un camino de reforma en el sacerdocio de Jerusalén.

[83] Ez 40-48.
[84] Is 60-62.
[85] Jer 1,18.
[86] Jer 5,31.
[87] Jer 23,11.
[88] Jer 7,1-15; 26,1-6.
[89] Mal 1,7-9.
[90] Os 4,4-14.

Sin embargo, este proceder de los profetas acusando el comportamiento del sacerdocio y fustigando el culto celebrado en el templo no puede ser concebido ni como el modo habitual de proceder los profetas ni tampoco como un menosprecio al Templo y a Jerusalén. Desde la primeriza profecía de Natán anunciando la construcción de la casa de Yahveh por el descendiente de David [91], es decir, el Templo, Jerusalén, aparece como expresión de la religiosidad de Israel. Aunque, a decir verdad, en este texto se advierten dos tendencias: la de David, que aspira a asentar su reino, y con él el Templo, sobre una estructura política sedentaria con la capital en Jerusalén, y la de quienes desean conservar la vida móvil de los nómadas, y por ello el peregrinar del arca sin depositarla en un lugar fijo. La que en último término acaba prevaleciendo es la primera. Y si no es David quien edifica el Templo, será su hijo Salomón. En toda la profecía de Natán no se menciona el nombre de Jerusalén, pero toda la reflexión sobre la edificación del Templo como casa de Yahveh incluye de forma implícita la referencia a la ciudad, que una vez edificado el templo en ella adquiere el carácter de ciudad santa. El carácter de Jerusalén como ciudad santa lo proclama de forma clara el profeta Ajías cuando, al anunciarle a Jeroboam que Yahveh le otorgaba diez de las doce tribus de Israel, añade que a Salomón le quedará la otra tribu en atención a David y a Jerusalén la ciudad elegida por Yahveh entre todas las ciudades de Israel [92]. En la doctrina de los profetas, la grandeza de Jerusalén radica en ser la ciudad de Yahveh [93]. Los profetas elaboraron toda una teología sobre Jerusalén como la ciudad santa, teología que ha sido asumida por san Juan en el Nuevo Testamento cuando, siguiendo a los grandes profetas y de un modo muy particular a los discípulos de Isaías [94], habla en el Apocalipsis de la ciudad santa, de la Jerusalén celestial [95]. Esta visión santa de Jerusalén y de su Templo, e implícitamente de su culto, fue la idea dominante de los profetas. Cuando se expresaron en otro sentido fue para corregir los defectos, que han de ser interpretados como un comportamiento anómalo.

Cometidos del sacerdocio veterotestamentario

Los elementos a partir de los cuales se ha de enjuiciar el cometido de los sacerdotes han nacido al rescoldo del mismo sacerdocio, y

[91] 2 Sam 7,1-17. Sobre la original antigüedad de la redacción de este texto véase DE VAUX, R., «Jérusalem et les prophètes», en *RB* 63 (1966) 482-488.

[92] 1 Re 11,31-32.

[93] DE VAUX, R., o.c., p.493.

[94] Is 60,1-22.

[95] Ap 21,2.

aunque ello puede haberles impregnado de una buena dosis de partidismo, a los mismos se ha de recurrir para poder reconstruir lo que fue el sacerdocio en Israel. Un texto inicial para reconocer el cometido de los sacerdotes como maestros de la Ley para Israel, que por la claridad de su redacción se hace insustituible, se refiere al sacerdote Esdras, de quien dice que aplicó su corazón a escrutar la ley de Yahveh, a ponerla en práctica y a enseñar en Israel los preceptos y las normas [96]. En esta primera referencia, el sacerdote aparece a la par como el conocedor y como el maestro de la revelación de Yahveh. El cometido del sacerdote, en este pasaje, supera el meramente cultual y se abre al de la transmisión de la revelación.

Cómo se ha llevado a cabo este ejercicio magisterial de los sacerdotes sobre el pueblo, y cuál ha sido su influencia sobre el pueblo, se puede conocer a través de no pocos textos bíblicos. Así, desde el predominio ejercido por el sacerdote Aarón [97], hasta la gran influencia de los levitas [98], se testifica que los sacerdotes fueron dentro de Israel los que, junto con la celebración del culto, conocían la doctrina revelada por Yahveh y hacían observar los mandatos emanados de su voluntad. En un momento inicial, el sacerdocio veterotestamentario abarcaba el triple cometido de ofrecer el culto, enseñar la doctrina de Yahveh y hacer guardar sus mandatos.

IV. RECAPITULACION

El sacerdocio del Antiguo Testamento fue evolucionando al mismo tiempo que las estructuras del pueblo. Todavía poco organizado bajo el régimen de los patriarcas, se fue diseminando después y de modo progresivo por los distintos santuarios locales. La llegada de la monarquía modificó la situación del sacerdocio y, por efecto de la centralización que ésta impuso, comenzó a quedar vinculado al ambiente de una familia. En el momento de la reforma deuteronómica, los levitas se resistieron a no ser reconocidos como los verdaderos sacerdotes. Después del exilio, el poder religioso se concentró en la figura del gran sacerdote [99]. A pesar de este vaivén histórico, el Antiguo Testamento ofrece una amplia doctrina sobre el sacerdocio, de la cual interesa poner de manifiesto los siguientes aspectos: 1) el sacerdocio es una institución otorgada por Yahveh valiéndose de circunstancias diversas a lo largo del tiempo; 2) en su ejercicio hay que

[96] Esd 7,10.
[97] Ex 6,26; 7,13.
[98] Lev 8-10.
[99] AUMEAU, J., «Sacerdoce. II. Ancien Testament», en *Dictionnaire de la Bible. Supplément* X, c.1253-1254.

distinguir la pervivencia del mandato institucional y las variadas formas con que se ha ido practicando en momentos distintos (téngase en cuenta el paso del sacerdocio levítico a la estructura sacerdotal implantada por Salomón); 3) al sacerdote le competía ofrecer el culto, mantener viva la fe en la palabra de Yahveh y hacer cumplir sus mandatos; 4) el sacerdote, desde el momento que tenía como cometido mantener viva la alianza entre Yahveh y su pueblo, estaba al servicio del pueblo, que era considerado en sí mismo sacerdotal.

Leyendo los textos veterotestamentarios sobre el sacerdocio a la luz del principio hermenéutico agustiniano que dice: «in Vetere Novum latet, et in Novo Vetus patet» [100] (en el Antiguo Testamento se esconde el Nuevo y en el Nuevo Testamento se hace patente el Antiguo) la doctrina sacerdotal veterotestamentaria alcanza su plena significación a partir del Nuevo Testamento. Porque el sacerdocio del Antiguo Testamento, aunque fue superado por Jesucristo, único sacerdote de la Nueva Ley, mantiene en sí una relación analógica, profética deberíamos decir más exactamente, con el sacerdocio que iba a sucederle. La función sacrificial del sumo sacerdote es un anticipo del propio sacrificio sacerdotal de Cristo, y la función profética de anunciar la ley del Señor encontrará su máxima expresión en el anuncio del Evangelio. Aunque el sacerdocio cristiano no constituye una réplica del veterotestamentario, encuentra en éste el tipo que le anuncia proféticamente. Por ello se ha de decir que el sacerdocio del Antiguo Testamento vaticina el del Nuevo Testamento y encuentra en Cristo su plena realización.

[100] SAN AGUSTÍN, *Quaestiones in Heptateuchum* II, 73: PL 34, col.625: «Quanquam et in Vetere Novum lateat, et in Novo Vetus pateat».

CAPÍTULO II

EL MINISTERIO, DON DIVINO EN EL NUEVO TESTAMENTO

BIBLIOGRAFIA

DELMIRANI, M., *Il sacerdozio di Cristo e dei cristiani. Sintesi della esegesi di P. Albert Vanhoye* (Roma 1988); DELORME, J., «Diversidad y unidad de los ministerios según el Nuevo Testamento», en *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento* (Madrid 1975) p.263-320; GEORGE, A., «La obra de Lucas: Hechos y evangelio», en *El ministerio y los ministerios* p.195-225; KERTELGE, K., *Gemeinde und Amt im Neuen Testament* (München 1972); MCKENZIE, J., «Estructuras ministeriales en el Nuevo Testamento», en *Concilium* 74 (1972) 19-30; PESCH, W., «Kirchlicher Dienst und Neues Testament», en *TrThZ* 79 (1970) 65-83; RIUS-CAMPS, J., «L'elecció de Maties. Restauració pòstuma del nou Israel», en *RCT* XII (1987) 1-28; SCHELKLE, K. H., «Servicio y ministerio en las Iglesias de la época neotestamentaria», en *Concilium* 43 (1969) 361-374; SCHLIER, H., «Die neutestamentliche Grundlage des Priesteramtes», en *Priesten Dienst. I. Ursprug und Frühgeschichte,* p.81-114; VANHOYE, A., *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento* (Salamanca 1984).

I. INTRODUCCION POLEMICA

La teología sobre el sacramento del orden se ha visto sacudida, y continúa estando apremiada, por graves planteamientos que audazmente pretenden desgajar el ministerio sacerdotal de la inmediata dependencia de Jesucristo. Es cierto que se trata de posturas heterodoxas nacidas dentro de la teología protestante liberal; sin embargo, al tener que reconstruir la doctrina neotestamentaria sobre el sacerdocio ministerial, es preciso hacer mención de estos puntos de vista y darles una adecuada respuesta, con el fin de poder andar por camino seguro a la hora de exponer la doctrina de la Iglesia sobre el sacramento del orden, y así evitar que el inconsciente, que en la mayoría de los casos se agazapa en la ignorancia, pueda inducirnos a una malsana sorpresa.

Para recoger el pensamiento de quienes proponen que el ministerio sacerdotal no depende directamente de Jesucristo, y que por ello no se halla directamente fundamentado en el Nuevo Testamento, puesto que es un producto de la evolución histórica y circunstancial sufrida en el seno de la Iglesia durante los tres primeros siglos de su

existencia, recurrimos a dos autores a los que hay que considerar señeros, dada la resonancia que sus obras han adquirido, y por la cercanía que tienen en el tiempo con nosotros. Se trata de Hans Frhr. von Campenhausen [1] y de Jochen Martin [2]. Para ser justos, debemos precisar que el pensamiento de estos teólogos, quizá más historiadores que teólogos, no coincide con el de la mayoría de los protestantes, y por lo tanto no representa el sentir de aquella Iglesia. Es tal la diferencia de puntos de vista que hoy día se da entre los teólogos protestantes a la hora de enjuiciar el ministerio sacerdotal, que no resulta arriesgado afirmar que entre algunos de ellos media mayor diferencia y distancia que la que pueda darse entre ciertos teólogos protestantes y los teólogos católicos más sensibles a la doctrina de la Iglesia católica.

Radicalismo de Campenhausen

Para exponer de forma resumida el pensamiento de estos dos autores, bastará con recoger las proposiciones capitales formuladas por uno y otro. Así, Campenhausen, después de analizar qué es el Apóstol, formula como conclusión que el apostolado no es una institución dotada de características legales que le confieran una existencia estable. Para que quede nítidamente claro su pensamiento, reproducimos literalmente las palabras claves de su formulación. Dicen así: «No es casual que en el Nuevo Testamento falte el concepto de un "apostolado"... La llamada única del apostolado contradice la idea de un ministerio estructurado, que como tal debe permanecer, aunque cambien las personas. La llamada personal del Apóstol no tuvo ningún sucesor» [3]. Este es el punto de vista de Campenhausen, y desde esta idea que considera fundamental deduce que el actual ministerio en la Iglesia no es de derecho divino. Partiendo de tales premisas, y al tener que explicar el hecho del ministerio, concluye proponiendo que su existencia responde a un proceso de distintas evoluciones, según se trate de comunidades helenistas o judías, en virtud de las cuales se ha ido pasando de la comunidad carismática a la comunidad estructurada por los obispos o por los presbíteros. Para Campen-

[1] CAMPENHAUSEN, H. Frhr. v., *Kirchliches Amt und Geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* 2 (Tübingen 1963).

[2] MARTIN, J., «Die Genese des Amtspriestertums in der frühen Kirche», en *PriestDienst* III (Freiburg-Basel-Wien 1972).

[3] CAMPENHAUSEN, H. Frhr. v., o.c., p 29: «Nicht zufällig fehlt im Neuen Testament der geprägte Begriff eines "Apostelamts".. Die Einmaligkeit der apostolischen Berufung widerspricht der Vorstellung eines geordneten Amtes, das als solches bleiben muss, auch wenn die Personen wechseln. Die namentlich berufenen Apostel finden keine Nachfolger».

hausen, el régimen original de la comunidad, que responde al esquema de la paulina, fue de tipo espiritual y carismático, sin ninguna cabeza ministerial estable que la presidiese [4]. Tan sólo con el correr de los años, los creyentes se fueron aglutinando en torno a los presbíteros o a los obispos hasta llegar a constituir comunidades estructuradas y presididas por una cabeza jerárquica [5]. Como se puede advertir, el pensamiento de Campenhausen se nutre del de la teología liberal, inicialmente sustentado por Harnack, aunque lo conduce con nuevos bríos hacia un intento de reflexión histórica sobre el ministerio como fenómeno carismático que ha evolucionado hacia elementos institucionales, los cuales, según le hemos oído decir a Campenhausen, no tienen un fundamento directo en el apostolado.

Liberalismo de Jochen Martin

Por caminos afines a los ya vistos en Campenhausen discurre el pensamiento de Martin. Este historiador de la Iglesia primitiva sostiene, con formulaciones tan radicales como extremas, que en las comunidades paulinas no sólo no existieron ministerios eclesiásticos, sino que incluso no se dio una comunidad que tuviese ella misma una estructura determinada, pues, al estar solamente impulsada por los carismas, no adquiría una situación estable, y vivía con la fluidez de los meros hechos fácticos [6]. De ahí la negación de que las comunidades paulinas tuvieran una estructura que en sí misma implicase una autoridad ministerial [7]. Formulada tamaña afirmación, le resulta fácil sostener que los ministerios eclesiales en su facticidad no arrancan directamente del Apóstol [8]. Siguiendo literalmente a Campenhausen [9], Martin ofrece como conclusión que en las cartas pastorales no se contiene una teoría sobre el ministerio que obligue a afirmar su origen divino [10].

[4] CAMPENHAUSEN, H. Frhr v., o.c., p.60-75.

[5] CAMPENHAUSEN, H Frhr. v., o.c., p.82ss.

[6] Esta idea no es nueva; SOHM, R., en su artículo «Weltliches und geistliches Recht», en *Festgabe der Leipziger Juristenfacultät für Dr Karl Bindlig* (Munchen 1914) p.46, había escrito que la Iglesia, en el sentido propuesto por Lutero, no era una institución, sino un pueblo; ahora bien, no un pueblo integrado por un determinado número de personas, sino un pueblo cuyos miembros viven en continuo movimiento bajo el impulso del Espíritu.

[7] MARTIN, J , o.c , p.28: «Man kann deshalb für die paulinischen Gemeinden noch nicht von kirchlichen Ämtern, erst recht nicht von dem Gemeindeamt sprechen».

[8] MARTIN, J., o.c., p.30 «Im institutionellen Sinn gehen also die Gemeindedienste nicht aus dem Apostolat hervor».

[9] CAMPENHAUSEN, H Frhr. v., o.c., p 128

[10] MARTIN, J , o c., p 59: «Deshalb gibt es auch in den Pastoralbriefen noch keine Theorie des Amtes etwa derart, dass es gottlichen Ursprung sei».

II. FUNDAMENTACION BIBLICA

A la vista de estas proposiciones, y sin ánimo de entrar en una confrontación polémica con ellas, aunque sí con el deseo de superar las teorías que en las mismas han quedado expuestas, intentaremos desarrollar en línea recta y con orientación positiva aquellas cuestiones del Nuevo Testamento que permitan conocer la naturaleza sacerdotal de Jesucristo y comprobar que, en virtud de la llamada y de la misión, hizo partícipes de su propia misión a sus discípulos, los cuales, en un proceso histórico que abarca distintos momentos nítidamente verificables en el Nuevo Testamento, transmitieron a su vez a otros la vocación misional recibida, a los que instituyeron ministros al servicio de las Iglesias. Partiendo del sacerdocio de Cristo, habremos de fundamentar en el Nuevo Testamento que el sacerdocio ministerial tiene su punto de partida en la llamada dirigida por Cristo a los Doce.

Naturaleza sacerdotal de Jesucristo

Con frase diamantina escribe Schlier: «La base y el origen del ministerio de los presbíteros radican, según el Nuevo Testamento, en el ministerio de Jesucristo» [11]. Urge, pues, volver la vista hacia Jesucristo para conocer su ministerio sacerdotal y poder deducir el de los Apóstoles y el de los sucesores de éstos.

Cristo, enviado y sacerdote, según Pablo

El único documento del Nuevo Testamento que otorga a Jesucristo el título de sacerdote es la carta a los Hebreos [12]. Con insistencia se afirma en ella que en Cristo tenemos al gran sacerdote [13] que ha ofrecido por los hombres el sacrificio reparador de valor absoluto [14]. A pesar de la contundencia con que se formula en la carta a los

[11] SCHLIER, H., «Die neutestamentliche Grundlage des Priesteramtes», en *Priest Dienst* I *Ursprung und Fruhgeschichte* (Freiburg-Basel-Wien 1970) p.81: «Grund und Ursache des priesterlichen Amtes liegen nach dem NT im priesterlichen Dienst Jesu Christi».

[12] Son ya clásicos los estudios de VANHOYE, A., sobre la carta a los Hebreos. Tomamos como punto de referencia su obra *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento* (Salamanca 1984) y los apuntes de clase *De epistola ad Hebreos sectio principalis* (cap.8-9). Ad usum privatum (Romae 1966), y *Epistolae ad Hebreos textus de sacerdotio Christi* Ad usum auditorum (Romae 1969).

[13] Heb 4,14.15; 8,1, 10,21.

[14] Heb 9,15

Hebreos el sacerdocio de Jesucristo, se ha de reconocer que el léxico del Nuevo Testamento no es propenso a emplear términos cuyo significado directo haga referencia a la dignidad sacerdotal [15], y abusando de tal hecho no han faltado quienes han pretendido insinuar, cuando no formular, una consideración no sacerdotal de Cristo [16].

El asunto es lo suficientemente grave para que se deje sin prestarle la debida atención. Es cierto que los evangelios no predican de Cristo la condición sacerdotal en acepción unívoca al sacerdocio de la Antigua Ley. Aún más, del Nuevo Testamento se ha de deducir que con Cristo ha terminado el sacerdocio levítico. Sin embargo, esto no quiere decir que el Nuevo Testamento niegue de Cristo que es sacerdote. Todo lo contrario. El Nuevo Testamento no denomina a Cristo como un sacerdote, pero sí lo presenta como *el sacerdote.* Y dado que esta afirmación tiene un alcance fundamental, hay que legalizarla desde la reconstrucción de la teología neotestamentaria sobre el sacerdocio de Cristo.

Para llevar a cabo tal reconstrucción, adelantamos como principio normativo la que en verdad debería ser conclusión del análisis, y afirmamos que las notas sacerdotales que se predican de Cristo en la carta a los Hebreos coinciden con las notas que en el resto de los escritos neotestamentarios, básicamente en los de Pablo y de Juan, se predican de Cristo como el enviado del Padre. Con esta conclusión, a la que se llega analíticamente desde la lectura del Nuevo Testamento, se afirma que Cristo es sacerdote por lo mismo que es enviado, con lo que la misión y el sacerdocio predicados de Jesucristo coinciden.

Como advertencia previa a esta consideración bíblica, hay que hacer notar que, precisamente en la carta a los Hebreos, a Cristo se le otorga conjuntamente el tratamiento misional y sacerdotal al denominarle el Apóstol y Sumo Sacerdote de nuestra fe [17]. Ser unitariamente apóstol (enviado) y pontífice (sacerdote) constituye, según el autor de la carta a los Hebreos, la realidad última de Jesucristo.

Resumiendo esquemáticamente las notas sacerdotales de Cristo descritas en la carta a los Hebreos, se consigue el siguiente resulta-

[15] DELMIRANI, M., *Il sacerdozio di Cristo e dei cristiani. Sintesi della esegesi di P. Albert Vanhoye S.J.* (Ad uso degli studenti) (Roma 1988), en p.27 ofrece una tabla en la que se recogen todas las citas del Nuevo Testamento con referencia al término sacerdote o a sus derivados. El resultado es más que elocuente. En los evangelios y en las epístolas, salvo en Hebreos, no aparece nunca sacerdote en un sentido cristiano.

[16] GONZÁLEZ FAUS, J. I., *Hombres de la comunidad. Apuntes sobre el ministerio eclesial* (Santander 1989), en p.12 y 16 habla del punto final de todo sacerdocio «religioso» y también del «laico» Jesucristo. Aun admitiendo el sentido analógico de esta manera de hablar, hay que reconocer que se trata de expresiones muy significativas de un modo determinado de comprender el sacerdocio de Jesucristo.

[17] Heb 3,1.

do: *a)* Cristo no se constituye sacerdote a sí mismo, sino que es constituido por el Padre [18]; *b)* la finalidad de su sacerdocio radica en redimir a los hombres de las transgresiones cometidas [19]; *c)* y esto mediante un comportamiento de obediencia al Padre, en el que Cristo asume el sacrificio de la pasión y muerte redentoras [20].

Paralelamente a este esquema, si se rehace el pensamiento de Pablo acerca de la misión del Hijo, se llega a las siguientes conclusiones: *a)* Dios envía a su Hijo nacido de mujer [21], en semejanza de carne de pecado [22]; *b)* para redimir a los que están bajo la ley [23], para que la justicia de la ley se cumpla en nosotros [24]; *c)* Cristo asume la condición humana hasta sus últimas consecuencias en un acto de obediencia al Padre [25].

Cotejando estas dos formulaciones neotestamentarias, que por su léxico han de denominarse la primera sacerdotal y la segunda misional, se advierte de inmediato la identidad de contenido doctrinal en ambas. Su enseñanza dice de Cristo que es el enviado del Padre para obrar por su muerte la redención de los hombres, sacrificio que asume en un acto de obediencia al Padre. Desde el contenido doctrinal de la exposición paulina, se puede concluir teológicamente que la misión, concretada en la Encarnación, es el constitutivo sacerdotal de Cristo. Así se ha de deducir del texto fundamental de Gálatas que hace concretar la misión del Hijo en el nacimiento de mujer para que recibiéramos la filiación [26], y de ahí ha deducido la teología que Jesucristo es sacerdote directamente desde su humanidad, es decir, desde el momento que la divinidad asumió la naturaleza humana como instrumento unido para obrar la redención del hombre [27]. Desde un punto de vista exegético, la comprensión del sacerdocio de Cristo a partir de la encarnación no es aceptada por aquellos comentaristas que identifican la función sacerdotal de Cristo con su muerte en la cruz [28]; sin embargo, a nuestro modo de ver, una lectura atenta del Nuevo Testamento en su integridad fundamenta el supuesto del sacerdocio de Jesucristo en la encarnación. Pablo, como ya hemos visto, hace concretar la misión en la encarnación, y la misma carta a los Hebreos expresa la disposición sacrificial y por lo tanto sacerdotal de Cristo desde el momento mismo en que asume la naturaleza humana, pues al entrar en este mundo exclama: «He aquí que vengo a hacer, oh Dios, tu voluntad». Y en virtud de esta voluntad, según

[18] Heb 5,5-6; 7,21.
[19] Heb 9,15.
[20] Heb 10,5-7.
[21] Gál 4,4.
[22] Rom 8,3.
[23] Gál 4,5.
[24] Rom 8,4.
[25] Flp 2,8-9.
[26] Gál 4,5.
[27] Tomás de Aquino, *Suma Teológica* III, q.22, a.3, ad primum.
[28] Perrot, Ch., «La epístola a los Hebreos», en Delorme, J., *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento* (Madrid 1975) p.116, nota 10.

la misma letra de la carta a los Hebreos, somos santificados, merced a la oblación de una vez para siempre del cuerpo de Cristo [29]. Cristo mediante su cuerpo humano ofrece el sacrificio de salvación, y al asumir este cuerpo en la encarnación, concreción de la misión, quedó dispuesto para la oblación y por lo tanto fue constituido sacerdote.

Sacerdocio de Cristo en el evangelio de Juan

Juan, el evangelista del Buen Pastor, no denomina literalmente a Cristo sacerdote; sin embargo, conceptualmente sí que lo hace. Con toda claridad expone que la muerte de Cristo es un auténtico sacrificio en el que culminan los sacrificios de la Antigua Ley. Cristo es el Cordero de Dios [30] que muere en la cruz, y en su muerte, al no serle quebrado hueso alguno, se cumple el rito sacrificial que la Ley mandaba observar con el cordero pascual [31]. Y una buena parte de la exégesis cristiana, que en su pensamiento arranca de los Santos Padres, ha interpretado en Juan como nota de intención sacramental el hecho de puntualizar que del costado abierto de Cristo brotó sangre (Eucaristía) y agua (bautismo) [32]. Sin duda, el laconismo de este versículo sintetiza el amplio contenido doctrinal de los capítulos III y VI del evangelio de Juan sobre el bautismo y el pan de vida. Teológicamente, Cristo es presentado en el cuarto evangelio como el Cordero que, al ofrecer su propia oblación, asume, y supera por cumplido, el sacerdocio y el sacrificio de la Antigua Ley.

Y, coincidiendo con esta noción sacerdotal, en la cristología joánica es fundamental la consideración misional de Cristo. Ya en el prólogo, como en apretada obertura, se insinúa el tema dominante a lo largo de todo el evangelio que, expuesto en tres tiempos, dice: 1.°, el Verbo eterno de Dios es enviado por el Padre; 2.°, y se hace carne; 3.°, para que el hombre se salve por la gracia y la verdad [33]. No es una exageración afirmar que la misión-encarnación del Hijo constituye el núcleo fundamental del pensamiento teológico de Juan. Para percatarse de ello no hay más que atender a la misma letra del evangelio. Dios ha enviado al Hijo no para condenar, sino para salvar al mundo [34]. Y, para salvar al mundo, el Enviado habla la palabra de

[29] Heb 10,7-10.
[30] Jn 1,29.
[31] Ex 12,46; Jn 19,36.
[32] San Agustín, «In Ioannis evangelium» CXX, 3, en *Obras completas de San Agustín,* XIV (BAC), p.712-713.
[33] Jn 1,17.
[34] Jn 3,17.

Dios [35] y sus obras dan testimonio de que el Padre lo ha enviado [36]. Todo el capítulo XVII, con la oración sacerdotal de Cristo, está estructurado sobre el esquema de la misión del Hijo por el Padre, que se prolonga en la misión de los discípulos. La vida eterna es conocer al único Dios verdadero y a su enviado Jesucristo [37]; y, por ello, reconocer a Cristo como el enviado del Padre equivale a haber entrado el hombre en el camino de la gracia [38]. A fin de que el mundo alcance la salvación, Cristo envía sus discípulos al mundo como el Padre le ha enviado [39]. En el cuarto evangelio Cristo es básicamente el Hijo enviado y, por enviado, el Redentor que ofrece su sacrificio en una función sacerdotal. En forma de resumen ha de afirmarse que en el evangelio de Juan la misión constituye a Cristo sacerdote en la encarnación, y que como sacerdote ofrece en la Cruz su propio sacrificio. Misión y sacerdocio, según Juan, no son dos notas diferentes en Jesús, sino única e íntima realidad constitutiva.

Cristo, sacerdote y pastor

En el Nuevo Testamento se reconoce también a Cristo con la denominación de *pastor,* la cual, como habremos de ver inmediatamente, expresa en otros términos su función sacerdotal. Las citas evangélicas a este respecto son abundantes, y el repaso de las mismas resultará sumamente esclarecedor de la realidad sacerdotal de Jesucristo en cuanto pastor. Expresando una acuciante preocupación por quienes ponen en peligro su propia salvación, en la parábola de la oveja perdida el Salvador se identifica con el mismo pastor que busca a la oveja descarriada [40]. Abundando en esta identificación, ante la maternal insistencia de la mujer cananea que clama en favor de su hija atormentada por el demonio, Cristo se presenta como el pastor que no ha sido enviado sino a las ovejas descarriadas de la casa de Israel [41]. Y con la imagen del pastor que separa las ovejas de los cabritos, describe gráficamente el Señor el comportamiento que personalmente habrá de seguir en el momento de juzgar la bondad o la maldad de los hombres [42].

Más allá de las alusiones un tanto genéricas vistas hasta aquí a través de diversas referencias, en el evangelio de Juan se constata que Cristo, en la última conversación mantenida con los discípulos momentos antes de iniciar la pasión, con un sentido restrictivo por haberse cumplido en él el vaticinio profético, se reco-

[35] Jn 3,34.
[36] Jn 5,36; cf. 9,4.
[37] Jn 17,3.
[38] Jn 17,8.25.
[39] Jn 17,18.
[40] Mt 18,12-13; Lc 15,4-7.
[41] Mt 15,24.
[42] Mt 25,32-33.

noce en su muerte como el pastor anunciado por Zacarías: «heriré al Pastor y se dispersarán las ovejas de la manada» [43]. En las palabras de Cristo hasta aquí vistas, el título de pastor predicado de sí mismo no es un mero adjetivo, sino un sustantivo por el que se pone de manifiesto su cometido mesiánico, que en este caso es el de su propio sacrificio [44].

Pero todas estas referencias, siendo como son en sí expresivas y claras, se refuerzan en su plasticidad, y a la vez cobran profundidad en su contenido doctrinal, cuando se las relaciona con el discurso joánico del Buen Pastor [45]. En esta ocasión, Cristo queda definido como el Buen Pastor por antonomasia que entrega su vida para que las ovejas la obtengan. Cuando Cristo afirma: yo soy el Buen Pastor, no modela una figura retórica, sino que da el asentimiento a haberse cumplido en el presente de su existencia la esperanza profética augurada por Ezequiel cuando vaticinaba: «Yo suscitaré un pastor para ponerlo al frente y que apaciente las ovejas» [46]. Cristo pastor no sólo apacienta sus ovejas, sino que da la vida por ellas. En virtud de lo cual, la categoría de pastor, que en el evangelio de Juan se predica de Cristo, expresa unitariamente la realidad misional y sacerdotal de su persona y por lo tanto de su obra. La imagen del Buen Pastor refrenda la doctrina misional y sacerdotal expuesta tanto por Juan, en los anteriores pasajes ya vistos, como por Pablo.

En consonancia con la propia doctrina de Jesucristo, los Apóstoles lo aclaman como el Pastor. Y así, la carta a los Hebreos, en íntima concomitancia con lo que Cristo había dicho de sí mismo, le denomina el gran pastor de las ovejas [47]; para Pedro, Cristo es el pastor y el guardián de las almas [48] e incluso el mayoral del ganado [49]; y en el Apocalipsis, el cordero es a la vez el pastor que, sentado en medio del trono, guía a los elegidos hacia las fuentes de agua viva [50], y apacienta a las naciones con cayado de hierro [51]. Según los datos neotestamentarios, la denominación de pastor, predicada de Cristo, equivale al cumplimiento de un título mesiánico: el pastor enviado y la ejecución de la misión recibida se identifica con la nota sacerdotal de Jesucristo por tratarse del buen pastor que da su vida por las ovejas.

[43] Zac 13,7.
[44] Mt 26,31.
[45] Jn 10,1-16.
[46] Ez 34,23.
[47] Heb 13,20.
[48] 1 Pe 2,25.
[49] 1 Pe 5,4.
[50] Ap 7,17.
[51] Ap 12,5.

Conclusión cristológica

A tenor de cuanto propone el Nuevo Testamento, lejos de poner en duda la identidad sacerdotal de Cristo, hay que afirmarla como fundamental en su persona, y exclusiva en su modo de ser, ya que Cristo no solo es sacerdote, sino que es el unico sacerdote

El Nuevo Testamento es unánime a la hora de reconocer el sacerdocio de Jesucristo ejercido en la propia oblación que, según el decir de Pablo, equivale al auténtico sacrificio del cordero pascual [52]. Esta entrega oblativa de Cristo tiene dos caracteres nítidamente diferenciales En primer lugar, el de haberse entregado por nuestros pecados [53], y, en segundo lugar, el de ser testimonio de su amor a los hombres [54] A la vista de este amplio conjunto de textos, Schlier concluye afirmando que, en fidelidad a lo expuesto en el Nuevo Testamento, Cristo es el sacerdote que se entrega a sí mismo [55]

Para cumplir el cometido que nos hemos impuesto de fundamentar en Cristo el sacerdocio ministerial, es imprescindible dar un nuevo paso en el estudio del Nuevo Testamento que nos conduzca hacia la comprensión total del pastor, ya que los textos hasta aquí aportados tan sólo se refieren a Cristo, y quedan por considerar aquellos otros pasajes evangélicos en los que consta que el mismo Cristo confiere a los Apóstoles el tratamiento de pastor Hecho significativo, cuyo alcance habremos de valorar a lo largo de la reflexión sobre el ministerio

Los Apóstoles son enviados por Cristo a las ovejas perdidas de la casa de Israel [56] Si se atiende a la tipificación conferida en este caso a la misión apostólica, se advierte que los Apóstoles son enviados con las mismas palabras con las que, ante la mujer cananea, Cristo había descrito su propia misión [57] Sería muy superficial reducir este paralelismo a una mera coincidencia verbal, cuando el empleo de la misma locución expresa la identidad de misión en Cristo y, por participación, en los Apóstoles

El máximo momento en el que Cristo vincula a su propia potestad el poder que concede a los Apóstoles ocurre tras la Resurrección, en el diálogo a la vez purgativo y constitucional del ministerio de Pedro, en el que Cristo le confiere ser pastor de los corderos y de las ovejas [58] A la vista de estas referencias se ha de concluir que los Apóstoles, por la misión recibida de Cristo, son pastores en la Iglesia.

[52] 1 Cor 5,7
[53] Gal 1,4, 2,20, Ef 5,25
[54] Ef 5,2
[55] SCHLIFR, H , o c , p 82
[56] Mt 10,6
[57] Mt 15,24
[58] Jn 21,15-17

Por ello, Pedro, al dirigirse a los presbíteros, los exhorta para que apacienten el rebaño de Dios con prontitud de ánimo [59], y Pablo, en el discurso a los presbíteros de Efeso, identifica obispo y pastor, al considerar que los obispos han sido constituidos por el Espíritu Santo para apacentar a la Iglesia de Dios [60]

Que en el Nuevo Testamento se predique simultáneamente de Cristo y de los Apóstoles que son pastores, no ha de ser tomado como algo accidental o anecdótico. Tiene en sí un valor teológicamente categórico, pues pone de manifiesto que Cristo ha hecho partícipes de su propia misión a los Apóstoles No estamos, pues, ante una imagen casual, sino ante un título bíblico que expresa la misión sacerdotal de Cristo y la participación de la misma por los Apóstoles Por ello afirma Schlier que el ministerio del pastor representa en la Iglesia el ministerio de Cristo, y éste fundamenta la íntima estructura del ministerio de los discípulos [61].

III LOS DOCE, PARTICIPES DE LA MISION SACERDOTAL DE JESUCRISTO

Doble llamada en el Evangelio

Cristo llamó a muchos discípulos, y de éstos escogió a unos pocos para formar el pequeño grupo de los Apóstoles [62] Esta afirmación, que por lo conciso de su estructura resulta tan expresiva, tiene su fundamento en la misma redacción del Nuevo Testamento, donde aparece una doble llamada de Cristo dirigida a los hombres La prime a, genérica y universal, tiene como destinatarios a todos y cada uno de los hombres necesitados de recibir la gracia de Cristo, para superar el pecado y quedar instalados en la trascendente dimensión de lo sobrenatural. La aceptación de la palabra de Cristo y la ablución bautismal constituyen unitariamente la condición para que el hombre sea justificado del pecado, regenerado por la gracia a la vida divina, e incorporado al cuerpo de Cristo que es la Iglesia Por la fe y el bautismo se une el hombre a Cristo y alcanza la pertenencia al pueblo sacerdotal de los hijos de Dios [63] Y a quien por el bautismo pertenece a Cristo, la Iglesia no duda en llamarlo sacerdote porque,

[59] 1 Pe 5,1-4
[60] Hech 20,28
[61] SCHLIER, H , o c , p 101
[62] SCHELKLE, H , *Discipulos y apostoles* (Barcelona 1965) p 15
[63] Ap 1,6, 5,9-10, 1 Pe 2,5, LG 11

en verdad, lo es [64], y en reconocerle aquellos derechos y deberes que derivan de su categoría sacerdotal [65] Poner en tela de juicio la indole sacerdotal de los cristianos supondría dudar del efecto sacramental del bautismo que, al incorporar al hombre a Cristo sacerdote, le hace miembro de su cuerpo sacerdotal y le capacita para obrar sacerdotalmente en union con Cristo

Texto fundamental de Marcos

Pero, segun el Nuevo Testamento, la llamada de Cristo no se agota en la invitación dirigida a todos los hombres Cristo, ademas, invita con llamada particular a determinadas personas para hacerlas partícipes de su misión y, a través de la misma, constituirlas en enviados y ponerlas al servicio del pueblo de Dios sacerdotal Entre los varios textos del evangelio en los que aparece de una u otra forma la llamada de Cristo a quienes tenían que seguirle en la intimidad y participar de su misión, elegimos el del evangelio de san Marcos porque subraya con fino trazo el alcance personal y específico de esta segunda llamada Dice así: «Llamo a los que él quiso, y vinieron donde él Instituyó Doce, para que estuvieran con el, y para enviarlos a predicar con poder de expulsar demonios» [66] Dada la importancia del texto, bien vale la pena analizarlo [67] No se necesita esforzarse mucho para advertir el talante de relación personal predominante en este texto El Señor llama a unos cuantos, a los que él quiere, con llamada personal y gratuita en la que no media titulo exigitivo alguno por parte de los llamados Ya no se trata de una llamada universal, ni incluso multitudinaria, sino de una llamada dirigida a unos cuantos, a un número reducido entre quienes le siguen que, por su singularidad, tiene un valor significativo equivalente «al resto santo de Israel», porque en este pequeño grupo se encuentra el núcleo de la futura Iglesia, de los portadores de la misión y por lo tanto de la salvación para los hombres [68] Y al llamamiento de Cristo, recogido por Marcos, que tuvo el carácter de afectuosa invitación personal, correspondieron los llamados acudiendo donde él en un acto de respuesta individualizada

[64] LG 10, AA 3, *Catecismo* 781 786

[65] LG 37

[66] Mc 3,13-14

[67] Un detenido estudio de este texto lo ofrecen GNILKA, J , en *El evangelio segun Marcos* vol I (Salamanca 1986) p 160-163, y SCHMID, J , en *El evangelio segun san Marcos* (Barcelona 1973) p 113-118

[68] SCHMID, J , o c , p 113

Además de la gratuidad ya vista, en la letra del llamamiento se contienen otras dos notas dignas de ser tomadas en consideración: 1 ª, que la evangelización constituye la finalidad de la llamada, y 2 ª, que los Apóstoles reciben el poder para expulsar a los demonios Bien vale la pena analizar este doble aspecto de la llamada Como se ve, en el texto de Marcos no se trata de un llamamiento salvífico sino ministerial, pues no son llamados para que se salven, sino para ser enviados a predicar El hecho aquí estudiado ocurrió al inicio de la vida pública de Jesucristo, y en aquel momento inicial de su acción misionera llamó a los que quiso para enviarlos a predicar La llamada y la misión constituyen una unidad, pues los llamados lo son para ser enviados a predicar Como dice Gnilka, es una llamada de elección, con lo que en el relato Marcos introduce la idea del envío y del poder [69]

Ampliando este texto vocacional con el postpascual de Juan, en el que se narra la primera aparición del Resucitado a los Apóstoles, se ha de concluir que quienes al inicio de la vida pública de Cristo fueron llamados, más tarde fueron enviados por el Resucitado con la misma potestad con que él había sido enviado por el Padre [70]. Por la misión son constituidos Apostoles, enviados, los que previamente habian sido llamados Son los enviados de Cristo para que, en su nombre, nunca en nombre propio, y en virtud de la potestad recibida, anuncien el evangelio a los hombres. El Apóstol, por lo mismo que ha sido llamado, ha de responder obedientemente a la llamada recibida de Cristo con el fin de cumplir la misión para la que ha sido destinado La llamada implica siempre una invitación a la que hay que responder, y nunca es una imposición que se ha de soportar.

La potestad apostólica

Los Apóstoles son los llamados y los enviados, los constituidos, para ser partícipes de la misión que Jesucristo ha recibido del Padre, y, para poder desempeñar las funciones inherentes a la misión que les ha sido encomendada, han de recibir la potestad que les capacite para ello Y esto resulta en sí mismo evidente, puesto que el Apóstol, por no obrar en nombre propio sino en el del mitente, necesita ser dotado de la autoridad competente que le capacite para llevar a término la misión que le ha sido encomendada Autoridad que en el texto de Marcos viene significada por el poder de expulsar los demonios, es decir, por la potestad sobre el pecado, ya que bíblicamente

[69] GNILKA, J , o c , p 161
[70] Jn 20,21, Mt 28,18-19

es equivalente al poder de curar los efectos malignos del reino de Satanás y del pecado. Más tarde, en el texto de Juan [71], la potestad misional vendrá expresada por la recepción del Espíritu Santo, en virtud de la cual podrá perdonar de manera cierta los pecados a los hombres. Jesucristo otorga, pues, un poder a los Apóstoles que es estrictamente sobrenatural y que está ordenado al perdón del pecado.

La elección de Matías, confirmación de la misión apostólica

Es conveniente recurrir a un hecho concreto del Nuevo Testamento para aclarar la doctrina neotestamentaria sobre la elección y la misión por las que queda constituido el Apóstol, si es que todavía perdura alguna incertidumbre sobre esta cuestión. Se trata de la elección de Matías. Cuando hubo de ser cubierto el puesto dejado por Judas, el criterio propuesto por Pedro fue éste: «conviene que de todos los varones que nos han acompañado todo el tiempo en que vivió entre nosotros el Señor Jesús... uno de ellos sea testigo con nosotros de su resurrección» [72]. Pedro, al hacer suya la descripción dada por el Señor, según la cual bajo la acción del Espíritu Santo los Doce han de ser testigos universales del Resucitado [73], comprende al Apóstol como al testigo de la resurrección. Sin embargo, cabe preguntar a qué testimonio se refiere Pedro, ya que cuantos lo escuchaban habían visto con sus ojos al Resucitado y estaban capacitados para dar testimonio de ello. No se puede olvidar que, al decir de Pablo, hubo apariciones masivas en las que contemplaron al Señor resucitado más de quinientas personas [74]. ¿Es este testimonio ocular de la resurrección del Señor el que propone Pedro en el momento de elegir al sustituto de Judas? Pedro, al formular ante la comunidad la necesidad de incorporar al grupo de los Doce a un testigo de la resurrección, no alude al mero testimonio visual de los muchos que han comprobado con su experiencia la resurrección del Señor, sino que apela al testimonio cualificado —«sea constituido testigo con nosotros de su resurrección»— que se alcanza con la misión y se ejerce bajo la acción del Espíritu Santo. Así, por la elección divina y mediante la misión, Matías pasa de ser vidente con experiencia personal del Resucitado a quedar constituido en testigo apostólico de la resurrección del Señor.

[71] Jn 20,22-23.
[72] Hech 1,21.
[73] Hech 1,8.
[74] 1 Cor 15,6.

Al exponer nuestro punto de vista sobre el significado teológico de la elección de Matías, debemos referirnos, aunque sea tan sólo a título de información, al artículo publicado por Josep Rius-Camps [75]. Se trata de un minucioso estudio filológico en el que llaman la atención los dos temas que propone implícitos en el comportamiento de Pedro. Rius-Camps es del parecer que Pedro, al convocar a los creyentes de Jerusalén para la elección del sustituto de Judas, quería evitar a toda costa que los hermanos de Jesús impusiesen su criterio a la hora de tener que proceder en tal elección [76]. Y al juzgar el resultado de la elección, opina que, al haber tomado como criterio que el elegido fuese testigo de la resurrección del Señor, Pedro había optado por ofrecer un testimonio interesado de Jesús como mesías, en vez de ofrecer un testimonio integral de Cristo [77]. No nos resulta fácil comprender la posición de este exegeta, pues no ha caído en la cuenta de que ser testigo de la resurrección es, según el mandato del Señor, la nota distintiva del Apóstol, y que este testimonio se ha de extender hasta los confines de la tierra [78]. Con la elección de Matías no se trata de reconstruir categorías restrictivas de tipo judaizante, sino de completar el número apostólico, es decir, el número de los que habían sido llamados y enviados por el Señor para que anunciasen la Buena Nueva a todos los hombres.

Según la doctrina neotestamentaria, Jesucristo llamó y envió a los que él quiso para anunciar la buena nueva. Y en esta elección y misión constituyó el apostolado. Jesús, que llamó a todos los hombres a la salvación, eligió a algunos para continuar su misión; y el Resucitado que se apareció a muchos tan sólo envió como Apóstoles a los previamente llamados para que testificasen con la fuerza del Espíritu Santo su resurrección. El testimonio que presta el Apóstol transmite la experiencia personal de la resurrección, pero la autoridad salvífica de su anuncio testimonial radica en la misión que ha recibido del Resucitado. Por el Apóstol, constituido como tal por la misión, el Resucitado continúa presente y operante entre los hombres. El esquema «como el Padre me ha enviado os envío yo a voso-

[75] RIUS-CAMPS, J., «L'elecció de Maties. Restauració pòstuma del nou Israel», en *RCT* XII (1987) 1-28.

[76] En la p.7, RIUS-CAMPS escribe: «Aquest [Pere] vol impedir, al preu que sigui, que, per defecte d'un testament/herència, els germans de Jesús facin prevaler llur condició de parents pròxims i consanguinis del Mesies». Esta misma idea la repite en cuatro ocasiones más.

[77] RIUS-CAMPS, J., o.c., p.18: «Amb el testimoni restrictiu que els Dotze es disposen a donar, un d'aquests ha de ser justament amb nosaltres testimoni de la seva resurrecció. Es a dir, en comptes de donar un testimoni *integral* sobre la persona, missatge i mires universalistes de Jesús, donaran un testimoni *interessat* xifrat en la resurrecció del Messies i, per consegüent, de llur expectació messiànica».

[78] Hech 1,8.

tros» [79] es fundamental para comprender la vinculación existente entre el ser y el obrar del Apóstol enviado y Cristo mitente. San Lucas [80] ofrece una singular variante del mismo tema y en ella, estableciendo un orden ascendente, identifica la aceptacion de la palabra pronunciada por el Apóstol con la aceptación de Cristo, origen de la misma, y, por su mediación, del Padre.

Los Doce y los discípulos

Un punto queda todavía por dilucidar Dice el texto de Marcos que Jesús instituyó Doce Ante formulación tan precisa cabe preguntarse si el término los Doce es, según san Marcos, sinónimo de Discípulos o tiene una significación exclusiva y propia Aunque la respuesta no es fácil, pues los términos usados por el evangelista no tienen la precisión que se deriva del rigor técnico, sin embargo se pueden atisbar ciertos matices que permiten establecer una distinción entre ellos Así, por ejemplo, el llamamiento de Jesús invitando a dejar todas las cosas para seguirle no es peculiar de los Doce, más bien va dirigida a los discipulos Así aparece cuando propuso las condiciones para seguirle tomando la cruz [81], y cuando formuló la recompensa a cuantos se hubiesen desprendido incluso de lo más intimo para seguirle [82] En estas ocasiones, la intención de Marcos no parece centrarse en los Doce como enviados, sino que se extiende a un ámbito más amplio y abarca a todo posible lector del evangelio, con lo que estos textos dirigidos genéricamente a los discípulos se convierten en razón ejemplar para la vida cristiana [83] Parece, pues, que para Marcos los Doce han de entenderse en el sentido restrictivo de los llamados para ser enviados

El término apóstol, atendiendo a la densidad de su contenido, se le puede hacer derivar del concepto judío de *schaliach,* que define la capacidad de una persona, recibida de otra, para poder obrar en su nombre [84] Es cierto, como nota Schlink [85], que el concepto exacto de apóstol, en su comprensión teológica, es fruto de una elaboración

[79] Jn 20,21, Mt 28,18 20
[80] Lc 10,16
[81] Mc 8,34-38
[82] Mc 10,29-30
[83] DELORME, J , «El evangelio segun Marcos», en DELORME, J , o c , p 162
[84] KERTELGE, K , *Gemeinde und Amt im Neuen Testament* (Munchen 1972) p 79-80
[85] SCHLINK, E , «Die Apostolische Sukzession und die Gemeinschaft der Amter», en *Reform und Anerkennung Kirchlicher Amter* (Munchen 1973) p 125-126

paulatina, ya que en el Nuevo Testamento el término apóstol no tiene un valor unívoco, pues mientras en algunos casos [86] se usa en sentido técnico y por lo tanto restrictivo, en otros [87] se le otorga una acepcion genérica Sin embargo, las notas desde las cuales la teología ha elaborado el concepto restrictivo de apóstol son todas ellas directamente bíblicas y, por ende, el concepto apostol es un concepto derivado de los datos bíblicos con el que se define la naturaleza y el ministerio de quien ha sido llamado y enviado por Jesucristo [88].

IV OBSERVACION SOBRE LA SUCESION APOSTOLICA

El apostolado, los Doce, en cuanto elegido y enviado inmediatamente por Cristo, es un hecho irrepetible. Los Apóstoles, al recibir inmediatamente del Señor la misión, quedaron constituidos en fundamento de la Iglesia, pero el hecho histórico del apostolado terminó con la muerte del último Apóstol Y con esta afirmacion surge una pregunta sumamente acuciante para la eclesiología en general y para el tratado sobre el sacramento del orden en particular ¿Con la muerte del último Apóstol terminó tambien la misión apostólica que los Apostoles habían recibido de Jesucristo? Con esta pregunta nos instalamos ante una cuestión fundamental que urge precisar.

Aunque el apostolado como institución concluyó en un determinado momento, no por eso desapareció su ministerio, y ello porque la obra de salvación encomendada por Jesucristo a los Apóstoles mediante la misión, por estar destinada a todos los hombres de todos los tiempos «id por todo el mundo y predicad a toda criatura» [89], tenía que perdurar, con vigencia en todo tiempo y superando los límites del espacio. La conciencia en los Apóstoles del ministerio a ellos encomendado por Cristo les urgió a procurar cooperadores a través de los cuales se continuase el cometido del ministerio apostólico. La sucesión apostólica se convierte así en el medio necesario para que la obra de Cristo perdure en el tiempo

La necesidad de la sucesión apostólica, como cauce de pervivencia de la obra salvífica de Cristo entre los hombres, es aceptada indiscriminadamente por todos, aunque entre los católicos y los protestantes se ha dado una radical y hasta cierto punto irreconciliable

[86] Mt 10,2, Lc 6,13

[87] Hech 14,14, Rom 16,7, 1 Cor 9,5, 15,7

[88] Sobre el termino «apostol», ademas de los distintos diccionarios biblicos, puede verse E H SCHILLEBEECKX, *Sintesis teologica del sacerdocio* (Salamanca 1959) p 25-40, K KERTELGE, *Gemeinde und Amt in Neuen Testament* (Munchen 1972) p 77-83, T BELDA, *El sacerdocio en el Nuevo Testamento* (Valencia 1976) p 17-19

[89] Mc 16,16

diferencia a la hora de explicarla. Y es de tal manera profunda esta diferencia que se convierte quizá en el mayor obstáculo para un entendimiento ecuménico entre las dos Iglesias [90]. En esta ocasión, al tener que legalizar la sucesión apostólica para proponer la sucesión ministerial, tesis defendida por la teología católica y desechada por la protestante, no pretendemos entablar una confrontación entre el pensamiento católico y el protestante, pero sí deseamos establecer un necesario careo con quienes entienden la sucesión apostólica al margen de la sucesión ministerial. Para ello apelaremos a dos tipos de argumentación, fundamentados ambos en la aceptación de los libros del Nuevo Testamento: uno es una reflexión conceptual y el otro una verificación histórica.

Reflexión conceptual

Frente a la postura protestante que sostiene de la sucesión apostólica que se da exclusivamente en la medida que los creyentes aceptan con fidelidad la palabra de Cristo en la Sagrada Escritura (sucesión material, según la terminología protestante) sin que tenga que mediar un ministerio transmitido por ordenación (sucesión formal, según la misma terminología), habrá que notar, como en parte ha sido observado incluso por determinados teólogos protestantes, el problema que se plantea con dicha formulación.

Al defender la sucesión apostólica material y, por ello, al apelar exclusivamente a la fidelidad debida a la palabra de Cristo contenida en el Nuevo Testamento, olvidan formularse preguntas tan capitales como ésta: ¿en virtud de qué se elaboró el canon neotestamentario que avala la legitimidad de los libros neotestamentarios? En el Nuevo Testamento nada se dice al respecto; por ello, al aceptar como canónicos los libros del Nuevo Testamento se está aceptando en la Iglesia una autoridad para reconocer el contenido neotestamentario como palabra de Dios. La Iglesia no tendría autoridad para proponer un escrito como divino si esta autoridad no le hubiese sido conferida por Cristo, su fundador y su fundamento, a través del Espíritu Santo. De hecho, los Apóstoles no ejercieron una función de reconocimiento de sus propios escritos, sino que al escribir cumplieron exclusivamente la misión a ellos encomendada, dejando constancia de la palabra de Dios predicada. El reconocimiento de los libros del Nuevo

[90] VIDAL, M., escribe: «La cuestión de la sucesión apostólica en el ministerio pastoral de la Iglesia está en el centro de las discusiones ecuménicas sobre la significación de ese ministerio y sobre el reconocimiento de los ministerios entre Iglesias separadas», en DELORME, J., o.c., p.428.

Testamento escritos por los Apóstoles y Evangelistas es un hecho posterior a la predicación apostólica, llevado a cabo por otros ministros no hagiógrafos que, conscientes de que su labor ministerial no se fundamenta en ellos mismos sino en los Apóstoles, propusieron el canon neotestamentario como norma para aceptar la doctrina contenida en los libros del Nuevo Testamento. Tan sólo mediante una participación en el poder otorgado por Cristo a los Apóstoles, continuado en una sucesiva misión ministerial, se puede valorar legítimamente el hecho de computar los libros canónicos como inspirados. Sin reconocer previamente en la Iglesia la autoridad que le ha sido conferida y que ejerce a través de los ministros, no se puede admitir el valor para determinar los escritos neotestamentarios como contenido de la palabra de Dios. Aceptados los libros neotestamentarios por la autoridad de la Iglesia que los propone, la palabra de Dios se convierte en norma suprema para la vida y el desarrollo de la misma Iglesia [91].

Verificación histórica

Un segundo aspecto hay que tener en cuenta. La misma predicación de la palabra de Dios, que es porsí misma salvación para los hombres, ha de ser anunciada por quienes para ello han sido enviados, y han de transmitirla desde la Iglesia y para la propia vida de la Iglesia. Es a la palabra dicha por el enviado a la que se le presta asentimiento [92].

Desde el punto de vista histórico, el Nuevo Testamento ofrece los datos suficientes para poder rastrear la sucesión en el ministerio. Una verificación de los hechos permitirá llegar a una conclusión. Pero con el fin de que la verificación a realizar aporte la debida claridad, habrá que aplicarle determinadas normas hermenéuticas: 1.ª, en los escritos del Nuevo Testamento hay que buscar el desarrollo de la estructura de la Iglesia que, partiendo de la misión-autoridad conferida por Cristo a los Apóstoles, llega al ministerio eclesial de los obispos-presbíteros; 2.ª, los diversos escritos del Nuevo Testamento reflejan momentos distintos de este proceso de evolución en la Iglesia, por ello su estudio tendrá que hacerse atendiendo a la

[91] Quizá desde aquí alcancen su pleno sentido las palabras de SAN AGUSTÍN cuando dice: «Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas», en *Contra epistulam quam vocant fundamenti* c.5, en *Obras completas de San Agustín*, XXX (BAC), p.391.

[92] Cf. J. RATZINGER, «Überlegungen zum Wesen der successio apostolica», en K. RAHNER y J. RATZINGER, *Episkopat und Primat* (München 1961) p.45-52.

época de su redacción, para de esta forma poder verificar la evolución eclesial; 3.ª, en el estudio de este tema en el Nuevo Testamento, y lo mismo habremos de hacer en el estudio de la Patrística, hay que evitar el querer ver en un momento dado, reflejada en un texto determinado, una norma de valor absoluto; 4.ª, tener en cuenta que, si el afán positivista de otorgar a determinados momentos históricos la facultad de fijar para siempre las estructuras de la Iglesia deforma la auténtica realidad de su vida, el anacronismo que proyecta sobre el ayer el calco de la realidad actual, además de ser históricamente falso, corre el riesgo de identificar con el derecho divino determinadas concreciones humanas; 5.ª, para soslayar toda dificultad en el estudio histórico de la estructura de la Iglesia y, sobre todo, para superar el relativismo, habrá que buscar los principios fundamentales de derecho divino para, desde ellos, legalizar las concreciones a las cuales ha llegado la Iglesia con el correr del tiempo en fidelidad a la institución divina.

Los Apóstoles quedaron constituidos como tales en virtud de la misión inmediata recibida de Cristo; los sucesores de los Apóstoles son tales en virtud de la misión mediata recibida a través de los Apóstoles. La identidad de misión y el modo distinto de recibirla identifica y separa al mismo tiempo a los Apóstoles y a sus sucesores. Cristo instituyó a los Apóstoles como fundamento de la Iglesia; los sucesores de los Apóstoles son cabeza de la Iglesia, aunque no son su fundamento. En este sentido se puede entender la recomendación de Pablo a los presbíteros de Efeso, cuando les exhorta a velar por el rebaño sobre el que el Señor los ha constituido obispos-presbíteros a fin de que apacienten la Iglesia de Dios [93].

Aplicando estos principios al estudio concreto de la sucesión ministerial en el Nuevo Testamento, se ha de intentar reconstruir el proceso de evolución que arranca de los Apóstoles y termina en la estructura de la Iglesia regida por los obispos-presbíteros. Y para conseguir este fin habremos de seguir un análisis histórico dentro del cual distinguiremos tres momentos. En el primero, el Apóstol se siente personalmente responsable de las comunidades por él fundadas; en el segundo hacen aparición los colaboradores del Apóstol cuyo ministerio no se denomina todavía con un nombre propio, pero que ejercen determinados quehaceres en la comunidad; y en el tercero, cuando ya han desaparecido o, por lo menos, están en trance de desaparecer los Apóstoles, figuran como encargados de las Iglesias aquellos que las rigen y las presiden, y cuyo ministerio recibe el título determinado de obispos-presbíteros y de diáconos. Intentemos reconstruir cada uno de estos tres momentos.

[93] Hech 20,28.

V. EL APOSTOL AL FRENTE DE LA COMUNIDAD

El sacerdocio de Cristo, tras la resurrección y por medio del Espíritu Santo, se hace presente en la Iglesia por el ministerio de los Apóstoles, que por ser participación del de Jesucristo tiene un carácter sacerdotal. Partiendo de esta idea, describe Schlier al Apóstol diciendo que participa del ministerio sacerdotal de Cristo, al hacerse presente en él la fuerza del Resucitado [94]. Y a partir de esta participación en la obra sacerdotal de Jesucristo, Pablo se sabe portador de una potestad que, al actuarla cuando anuncia el evangelio de Dios a los gentiles, se asemeja al ejercicio de un oficio sagrado, tal y como lo pone de manifiesto en Romanos [95]. Pablo, al otorgar a su ejercicio de predicar el evangelio a los gentiles un sentido sacro, lo reconoce equivalente a una función litúrgica o sacerdotal, como desde puntos de vista distintos lo han indicado los exegetas [96]. Un sentido sacrificial, y por lo tanto sacerdotal, admite también en su propia labor apostólica, cuando la asimila a la oblación de la propia sangre ofrecida por la fe de los gentiles [97].

El anuncio sacerdotal del evangelio tiene para Pablo la forma concreta de ser en sí mismo un ministerio [98], pues se trata de una diaconía que está puesta al servicio de la Iglesia. Esta consideración de la predicación como cumplimiento de la misión es un pensamiento fundamental en la comprensión paulina del propio ministerio, y así se lo hace saber a los gentiles de Roma, cuando les anuncia que por ellos está dispuesto a hacer honor al ministerio recibido [99], y a los de Corinto al decirles que para él predicar equivale a cumplir el cometido que le ha sido confiado [100].

[94] SCHLIER, H , o c , p.84. «Dieser umfassende und doch einheitliche Opferdienst Jesu Christi wird aber nun kraft der Auferstehung und Offenbarung des Gekreuzigten durch den Heiligen Geist im priesterlichen Amt der Apostel gegewärtig gehalten»

[95] Rom 15,16.

[96] Resultan sumamente interesantes las diversas traducciones de este texto Para SCHLIER, H., en l.c., el texto dice «en virtud de la gracia que Dios me ha concedido, para que yo sea una "liturgia" de Jesucristo para los pueblos y sirva sacerdotalmente al evangelio» En la Biblia de Jerusalén, se traduce: «ser ministro de Cristo Jesús, ejerciendo el sagrado oficio del evangelio de Dios», y en nota al pie de página dice: «ejerciendo el sagrado oficio» En efecto, el apostolado, más aún que la simple vida cristiana, es una liturgia en la que el apóstol, más exactamente dicho, Cristo por medio del apóstol, cf Rom 15,18, ofrece los hombres a Dios. Como dato curioso, hay que anotar que LUTERO en su traducción de este versículo emplea el adjetivo «priesterlich-sacerdotal» para designar la función de anunciar el evangelio

[97] Flp 2,17, cf 2 Tim 4,6.

[98] SCHLIER, H., o c , p 85 «Dieser Apostolat hat nach Paulus eine eigentümliche Wesensform. Ohne Zweifel ist er zunachst so etwas wie ein "Amt"».

[99] Rom 11,13

[100] 1 Cor 9,17.

Pablo tiene conciencia clara de haber sido llamado por la gracia de Cristo para anunciar el evangelio a los gentiles [101]. Es consciente de haber recibido el ministerio de lo alto mediante una llamada particular, y, por fidelidad a esta llamada y a la consiguiente misión, no desfallece en el ejercicio del ministerio, y se gasta hasta desgastarse en bien de aquellos a quienes anuncia la palabra de Jesucristo [102]. Pablo se manifiesta explícitamente consciente del poder que ha recibido del Señor para la edificación de la Iglesia [103]. Como ejercicio de tal potestad, el Apóstol enseña a las comunidades [104]; les da normas concretas de tipo administrativo y urge la obediencia a lo que ha dispuesto [105]; da orientaciones para el comportamiento de los hermanos [106]; corrige la celebración eucarística de los Corintios [107]; sanciona cuestiones morales [108] y proclama el derecho que tiene a que la comunidad le proporcione el sustento, no sólo a él sino también a Bernabé [109], a lo que gustosamente renuncia [110]. Tanto la autoridad que ejerce sobre las Iglesias como los derechos de tipo material a los que se refiere, los fundamenta Pablo en el Señor, que le ha constituido su ministro. Si se analizan las notas con las que Pablo describe su propio ministerio, coinciden con las que hemos visto referidas en el evangelio al describir la vocación ministerial de los Apóstoles: haber sido llamado [111] y enviado [112] para edificar la Iglesia [113]. Pablo obra desde el ministerio que ha recibido y en el cual ha quedado constituido, y no se mueve bajo el impulso de un carisma momentáneo. Pablo se sabe ministro del evangelio, y desde esta institución ministerial se reconoce también responsable de su quehacer pastoral al frente de las Iglesias por él fundadas. Pablo, desde su condición de Apóstol enviado, se sabe dotado de un poder sobrenatural sobre las Iglesias, cuya preocupación siente [114], y con las que comparte su gozo [115]. Se puede decir que Pablo no estaba ligado a ninguna Iglesia en particular, pues ejercía una función de capitalidad, y con ello de responsabilidad, sobre todas y cada una de las Iglesias por él fundadas [116].

Una vez descrita desde dentro de las mismas cartas paulinas la conciencia del Apóstol a partir de la llamada y de la misión, surge la pregunta: ¿tuvieron las Iglesias paulinas una estructura jerárquica o fueron más bien comunidades carismáticas, carentes de ministerio y

[101] Gál 1,11-16.
[102] 2 Cor 12,15.
[103] Cf. 2 Cor 10,8; 13,10.
[104] 1 Cor 7,17.
[105] 2 Tes 3,4.
[106] 2 Tes 3,6.10.12.
[107] 1 Cor 11,17.
[108] 1 Cor 5.
[109] 1 Cor 9,4-6.12.18.
[110] 2 Tes 3,7-9.
[111] Rom 1,1; 1 Cor 1,1.
[112] 1 Cor 1,17; 2 Cor 5,20; Ef 6,20.
[113] 2 Cor 10,8; 13,10.
[114] 2 Cor 12,15.
[115] 2 Tes 1,4.
[116] LEMAIRE, A., «Las epístolas pastorales», en DELORME, J., o.c., p.95.

por lo tanto de organización externa? Con respecto a esta pregunta, se ha afirmado, y se continúa sosteniendo por parte de algunos, que las primitivas comunidades paulinas, y ponen como prototipo la de Corinto, fueron comunidades básicamente espirituales sin estructura externa alguna más allá de la del propio Apóstol [117]. A esta cuestión, por tratarse de asunto de máxima importancia, debemos darle un tratamiento particular. Y para llevarlo a cabo con la debida corrección y limpieza habremos de distinguir dos momentos. En el primero estudiaremos el sentido de responsabilidad personal puesto de manifiesto por Pablo y en el segundo trataremos sobre los cooperadores del Apóstol.

Responsabilidad eclesial de Pablo

Pablo, desde el momento de su conversión con el consiguiente llamamiento al apostolado, asume una función de diaconía en función de la Iglesia que va a configurar toda su vida. Sirve, en primer lugar, a Jesucristo, y para traer a los gentiles hacia él asiste generosamente a los hombres, por quienes se afana y con los que se identifica hasta desfallecer con los que desfallecen y abrasarse con los que se abrasan [118]. Y estos hombres, desde el momento que ya son creyentes en Jesucristo, quedan instalados en una comunidad eclesial, que en el léxico paulino equivale al mismo cuerpo de Cristo. De ahí que el saludo de las cartas paulinas vaya dirigido siempre a la comunidad destinataria del escrito: «A todos los amados de Dios que estáis en Roma» [119], «a la Iglesia de Dios que está en Corinto» [120], «a las Iglesias de Galacia» [121], «a los santos de Colosas, hermanos fieles en Cristo» [122]. La importancia que Pablo concede a la comunidad, y que se ha reflejado de manera evidente en los saludos de sus cartas, obliga a preguntarse sobre la relación mantenida entre Pablo y cada una de las Iglesias y sobre la naturaleza de las mismas.

Con respecto a las Iglesias por él fundadas, Pablo expresa una clara conciencia de su responsabilidad, lo cual no es obstáculo para que coloque directamente a determinados miembros de la asamblea al frente de una obligación que a todos compete y todos compar-

[117] CAMPENHAUSEN, H. v., o.c., p.60-65; MARTIN, J., o.c., p.27-28; GONZALEZ FAUS, J. I., o.c., p.55-63.

[118] 2 Cor 11,29.

[119] Rom 1,7.

[120] 1 Cor 1,2.

[121] Gál 1,2.

[122] Col 1,2.

ten [123]. Esta responsabilidad eclesial es a la vez efecto y expresión de la caridad que debe animar a la Iglesia. Juzgar las posibles deficiencias que se adviertan dentro de la comunidad eclesial es competencia de todos los miembros de la misma, aunque en algún caso, como ocurrió en Corinto con ocasión del incestuoso, fallasen en su apreciación [124]. Tomando este caso como paradigma, se ha de afirmar que la asamblea tiene facultad para decidir e incluso para sancionar, pero siempre en unión con Pablo. Por ello cabe afirmar que el Apóstol no sólo ha edificado la Iglesia, sino que la preside en presencia y en ausencia. Ahora bien, ¿cómo comprendía Pablo la naturaleza de las Iglesias? O, formulada la pregunta en otros términos, ¿la eclesiología de Pablo está toda ella edificada sobre los carismas o supone desde el primer momento la existencia de ministerios estables? Y si se dieron estos ministerios, ¿qué relación mantuvieron, según Pablo, con los carismas? Para contestar a esta pregunta con el rigor que su importancia merece, es preciso seguir un análisis histórico del Nuevo Testamento en el que se han de tomar en consideración tres momentos bien diferenciados. En el primero, Pablo se refiere genéricamente a comportamientos ministeriales junto con los carismáticos; en el segundo habla ya de determinados colaboradores personales que, si se les conoce por su nombre propio, no reciben todavía una denominación particular por razón del ministerio que desempeñan; y en el tercero cita de forma expresa a quienes desempeñan en la Iglesia los ministerios del episcopado-presbiterado y del diaconado.

Carismas y ministerios en las Iglesias paulinas

Las comunidades, y de una manera especial la de Corinto, aparecen descritas como centros en los que la acción del Espíritu Santo promueve su unidad. En la perfecta relación entre el todo y cada una de las partes radica el adecuado desarrollo de la comunidad cristiana, que es siempre manifestación del cuerpo de Cristo. De esta forma les habla Pablo a los de Corinto: «El cuerpo es uno aunque tiene muchos miembros, así también Cristo» [125], y añade después: «Vosotros sois el cuerpo de Cristo y sus miembros, cada uno por su parte» [126].

Estas comunidades en las que rige como suprema norma de conducta la caridad, el *ágape,* están asistidas por la acción del Espíritu

[123] JAUBERT, A., «Las epístolas de Pablo», en DELORME, J., o.c., p.25.
[124] 1 Cor 5,2.7.
[125] 1 Cor 12,12.
[126] 1 Cor 12,27.

Santo, que concede sus dones de manera gratuita [127]. Las listas de dones redactadas por Pablo son varias [128]; sin embargo, en esta diversidad de dones se da como motivo aglutinante el bien común, el servicio del amor [129]. Mediante los carismas, es el Espíritu Santo quien edifica la Iglesia en el amor.

Pero en relación con los carismas, y formando una unidad con ellos, Pablo hace la primera mención a los ministerios. Las mismas cartas a Romanos y a Corintos, que han servido para poner de manifiesto los dones del Espíritu Santo, sirven para insinuar la existencia de los ministerios. Sistematizar una gradación entre los ministerios apuntados por Pablo no es tarea fácil; sin embargo, habrá que intentar por lo menos leerlos a partir de determinados criterios.

En primer lugar, para Pablo las manifestaciones del Espíritu Santo son dones, es decir, carismas con los que se edifica la Iglesia [130]. El sentido eclesial de los dones ya ha quedado claramente puesto de manifiesto. Y al enumerar las diversas funciones que, como dones o carismas eclesiales, se han de realizar en la Iglesia, denomina en primer lugar a la tríada de los apóstoles, los profetas y los doctores [131]. Intentemos aclarar el cometido asignado a cada uno de estos tres estamentos. El apóstol, que en este caso no ha de ser identificado con los Doce, es el que ha sido enviado por la comunidad. Se trata, pues, de quien actúa representando de forma oficial a la comunidad. Aunque no se especifique más, no se puede dejar de lado que entre los primeros ministerios se enumera el del enviado, es decir, el del apóstol. Siguen los profetas, que, buscando un equivalente en nuestro lenguaje, diríamos que son los que predican, los que anuncian la palabra. En tercer lugar aparecen los doctores, que se encargan de la enseñanza sistemática. Podría decirse que se trata de los catequistas de la comunidad [132].

El análisis de las listas de dones y servicios ofrecidas por Pablo permite llegar a una conclusión con dos ramificaciones. La conclusión fundamental es que la Iglesia se realiza bajo la acción de las mociones del Espíritu Santo, cuyos dones gratuitos son los carismas. En una función eclesial, y como don de Dios, determinados miembros de la comunidad reciben de forma gratuita, por tanto carismática, ciertos dones que les capacitan para representar a la comunidad

[127] 1 Cor 12,7.
[128] 1 Cor 12,4-10; 12,27-30; Rom 12,6-7.
[129] 1 Cor 12,7.
[130] 1 Cor 14,5.
[131] 1 Cor 12,28. Sobre el posible origen antioqueno de esta tríada, véase LEMAIRE, A., «Las epístolas de Pablo: La diversidad de los ministerios», en DELORME, J., o.c., p.62.
[132] LEMAIRE, A., o.c., p.63.

y para anunciar la palabra de Dios ministerialmente. El hecho de que las comunidades paulinas aparezcan descritas desde la acción del Espíritu Santo no permite concluir que todos sus miembros tuvieran idénticos cometidos, y que entre ellos no existía diferencia por razón de los carismas de servicio. La letra de las cartas de Pablo no permite llegar a esa conclusión, sino a la contraria, y obligan a afirmar que en la pluralidad de los carismas-servicios se da la inicial diferenciación ministerial. Por ello, siguiendo a Schlier [133] hay que concluir que el origen del apostolado, y con él el del ministerio, no se fundamenta esencialmente en el carisma, aunque el apóstol, y por lo tanto el ministro, ejerce siempre su cometido carismáticamente.

VI. COOPERADORES ANONIMOS DE LOS APOSTOLES

Para analizar la estructura de las primitivas Iglesias paulinas, y para precisar si en ellas hubo ministros con capacidad rectora, hemos de estudiar el momento en el cual los Apóstoles incorporan a otros en su ministerio apostólico. Se trata de la ocasión en que los Apóstoles admiten colaboradores para que ejerzan determinadas funciones en la comunidad. Desde el punto de vista histórico se trata de la circunstancia más interesante, pues permite comprobar que los Apóstoles iniciaron la sucesión de su ministerio. Y para andar por camino seguro hemos de advertir que el ministerio de estos colaboradores de los Apóstoles no adquirió una denominación propia.

Pablo en sus cartas ofrece datos abundantes para comprobar la incorporación de auxiliares a su ministerio. Tito, Tíquico, Epafras, Arquipo, Timoteo y Epafrodito [134] fueron incorporados por Pablo a su ministerio apostólico. Analizando los distintos textos que hacen referencia a cada uno de estos nombres, se llega a la conclusión de que todos ellos son «ministros» y que, como aparece claramente en el caso de Arquipo, que se mostraba un tanto reticente en el cumplimiento de sus obligaciones, el ministerio lo han recibido del Señor.

Bastante más explícito es el mandato que el Apóstol dirige a los Tesalonicenses, cuando les pide «que acatéis a los que trabajan entre vosotros, y os presiden en el Señor, y os amonestan» [135]. En este texto, Pablo presenta una situación comunitaria en la cual, sin que se le otorgue todavía título alguno y sin que conste el modo de instauración, se reconoce una autoridad local que preside, distinta a la autoridad general que el Apóstol tiene sobre todas las Iglesias por él evangelizadas. Desde la propia formulación literal, hay que admitir

[133] SCHLIER, H., o.c., p.85.
[134] 2 Cor 8,16-24; Ef 6,21; Col 1,7; 4,7-9.17; 1 Tes 3,2; Flp 2,19-30.
[135] 1 Tes 5,12.

que Pablo refrenda con su autoridad apostólica la autoridad de quienes están puestos al frente de la comunidad con el ejercicio de la presidencia, que no puede ser interpretada como meramente honorífica, puesto que comporta la potestad de amonestar, y a la que ha de corresponder la comunidad con el acatamiento [136]. Nos inclinamos a pensar que el contenido doctrinal de este texto se refiere a una autoridad cuya naturaleza debe ser tomada en consideración de forma paralela con la del ministerio episcopal-presbiteral. Con este texto paulino se comprueba cómo en la Iglesia apostólica, bajo la autorizante tutela del Apóstol, iban surgiendo los servicios ministeriales personalizados.

Tíquico recibe de Pablo el título de fiel diácono en el Señor [137], y, al repetir idéntico tratamiento en la carta a los Colosenses [138], añade que es su consiervo en el Señor. ¿Hay que interpretar el léxico paulino como fruto de un mero afán retórico o, por el contrario, hay que considerarlo en función y al servicio de categorías conceptuales? Si es así, habrá que preguntarse desde qué realidad eclesial concibe Pablo a quien le otorga el título de «consiervo». Y, como respuesta, se habrá de concluir que Pablo presenta a Tíquico asociado a su propio ministerio, de ahí que le llame «consiervo, servidor como yo».

En la conclusión de la carta a los Colosenses [139], Pablo se dirige a Arquipo por medio de la comunidad y le dice: «mira que cumplas el ministerio que has recibido del Señor». No sabemos a ciencia cierta a qué ministerio se está refiriendo Pablo, pero lo que sí se deduce del texto es que se trata de un cometido personal, a realizar en la Iglesia, y cuyo fundamento es el Señor.

¿Ministros ordenados?

Cabe preguntarse: ¿en virtud de qué fueron incorporados todos estos cristianos a participar personalmente en el ministerio? ¿Se trataba tan sólo de un carisma, al que correspondían con una respuesta personal y espontánea? No parece ser así, ya que en cada uno de los casos aducidos aparece junto con el servicio eclesial la misión que le ha sido encomendada por el Apóstol.

[136] Cf. SCHNACKENBURG, R., «Orden y constitución», en *La Iglesia en el Nuevo Testamento* (Madrid 1965) p.27-44, en particular p.37.

[137] Ef 6,21.

[138] Col 4,7.

[139] Col 4,17.

Cuantos afirman que estos servicios eclesiales eran meramente carismáticos, y que se mantenían al margen de cualquier género de institucionalidad, se apoyan en que Pablo no hace ninguna referencia a un tipo de ordenación previa. Esta es, por ejemplo, la opinión de Martin [140]. Intentemos responder a esta objeción. Ciertamente Pablo, en estos casos, no habla de ordenación, pero ¿la misión verbal transmitida por el Apóstol a cada uno de ellos no podía constituir en enviado a quien la recibía? Cristo envió a los Apóstoles por su palabra, sin que mediase ningún otro rito. ¿No podían hacer lo mismo los Apóstoles? Desde un punto de vista teológico no existe ninguna dificultad, ya que ni la renovada imposición de las manos ni la antigua entrega de los instrumentos pertenecen a la sustancia del sacramento del orden. Formulando la cuestión en términos técnicos, se podría afirmar que la sustancia del sacramento del orden consiste en la misión. Y signo adecuado para expresarla puede ser el mandato oral. En este sentido, el hecho de que en las cartas paulinas no aparezca un rito peculiar para significar la misión, no quiere decir que no existió una transmisión de la potestad mitente, equivalente a lo que en terminología litúrgico-dogmática se denomina ordenación.

Es cierto que muy pronto apareció en la Iglesia el uso de la imposición de las manos como rito de incorporación al ministerio, pero no se practica en la elección de Matías, que quedó incorporado a los Apóstoles por la suerte que recayó sobre él; aunque estuvo ya vigente en la constitución de los «Siete». El rito de la imposición de manos era de ascendencia judía, y por ello, y porque no se tenía conciencia de que fuese fundamental para constituir a un ministro, pudo no ser empleado por Pablo en ambientes gentiles, tan recelosos como eran de la influencia judaizante.

Al margen de estas sugerencias, cuyo alcance puede ser valorado en más o en menos, hay que ratificar el hecho de que Pablo asoció a su quehacer pastoral colaboradores a los que encargó determinados ministerios, sin que aparezca en esta dedicación ministerial una limitación a un período determinado, sino, por el contrario, la permanencia estable en la función eclesial adquirida [141].

Prescindiendo de referencias concretas y tomando en consideración la estructura de las comunidades, tal y como aparece descrita en las cartas paulinas, hay que admitir que Pablo desde el primer momento habla, entre otros ministerios, de la presidencia y del gobier-

[140] MARTIN, J., o.c., p.27.

[141] Cf. 1 Cor 16,15-16. Esta última proposición es aceptada incluso por autores tan radicalmente contrarios a reconocer una estructura ministerial en el Nuevo Testamento como J. MARTIN, pues en o.c., p.26-27, escribe: «Die Ausübung der verschiedenen Dienste war vermutlich zeitlich nicht begrenzt... von einem besonderen Auftrag ist nirgends die Rede».

no [142], y, como ya hemos visto, al dirigirse a la Iglesia de Tesalónica le pide acatamiento para los que trabajan presidiéndola en el Señor y amonestándola [143]. La presidencia, en el caso de los tesalonicenses, no puede ser entendida como meramente honorífica, ya que cometido de quien la ejerce es practicar la amonestación con los que la merezcan.

En este momento, intermedio entre el institucional del Apóstol y la situación de la Iglesia reflejada en las Cartas Pastorales, se percibe el desarrollo de la estructura eclesial que, vinculada a la capitalidad del Apóstol, avanza hacia un régimen jerárquico sucesor de la autoridad apostólica. Es cierto que en este momento los perfiles no están todavía diseñados, ni el léxico ha sido todavía fijado, pero lo que sí aparece claro es que el Apóstol ha hecho a otros partícipes de la misión por él mismo recibida para continuar la edificación de la Iglesia. El saludo de la carta a los Filipenses y el contenido de las Cartas Pastorales testifican ya sobre una comunidad estructurada, a cuya cabeza se encuentran los obispos-presbíteros.

VII. OBISPOS-PRESBITEROS Y DIACONOS

Comprobar que, según el Nuevo Testamento, la misión única por la que quedaron constituidos los Apóstoles fue participada por quienes, como sus sucesores, fueron incorporados al ministerio apostólico, es el cometido que nos proponemos abordar ahora.

Para estudiar el tercer momento histórico del Nuevo Testamento, aquel en que ya aparecen claramente definidos determinados ministerios, hemos de recurrir como fuentes básicas al testimonio de Lucas en el libro de los Hechos de los Apóstoles, y al cuerpo paulino, de una manera especial a las Cartas Pastorales. A través de todas estas referencias se nos permitirá encontrar aquellas notas mediante las cuales aparece descrito el ministerio de los obispos-presbíteros y el de los diáconos.

Precisión del léxico

En el Nuevo Testamento aparecen dos términos que, procediendo de raíces filológicas distintas, tienen significación cultual idéntica. Se trata de ancianos (en griego presbíteros) e inspectores (en griego obispos). Interesa estudiar, aunque sea mínimamente, estos

[142] Rom 12,8; 1 Cor 12,28.
[143] 1 Tes 5,12.

dos términos [144]. La voz anciano es frecuente tanto en el Antiguo Testamento como en la literatura judía de la época neotestamentaria. Filológicamente abarca el doble significado temporal de ancianidad [145] y modal de dignidad [146]. Y desde la acepción de dignidad aparece en el Antiguo Testamento significando la función ministerial de aquellos que tienen la misión de aglutinar al pueblo de Dios. Así, Moisés, por consejo de su suegro, eligió hombres capaces, temerosos de Dios, hombres fieles e incorruptibles a los que puso al frente de su pueblo como jefes de mil, jefes de ciento, jefes de cincuenta y jefes de diez [147]. A los ancianos, Yahveh los hace partícipes del espíritu que hay en Moisés para que le ayuden a llevar la carga en el gobierno del pueblo [148]. Y en el momento en que Samuel es enviado por Yahveh para ungir a David, quienes salen a su encuentro representando a la ciudad de Belén son los ancianos [149]. En otros lugares del Antiguo Testamento los ancianos aparecen como una institución bendita por Yahveh [150], o representativa del pueblo de Israel [151].

A partir de estos datos veterotestamentarios, se comprende que en la Iglesia de Jerusalén y en las nacientes comunidades cristianas de origen judío se aceptase el término presbítero (anciano) para denominar a quienes estaban puestos al frente de la comunidad [152].

El término obispo, que en su acepción filológica equivale a inspector, es de origen profano y fue asumido en las comunidades helénicas. Pablo utiliza directamente el término obispo para significar a quien está al frente de la comunidad. Así aparece claro en el saludo de la carta a los de Filipo [153]. Estos dos términos, aunque de origen muy diverso tanto por sus raíces semánticas como por su ambientación cultural y religiosa, tuvieron en el léxico de las Iglesias neotestamentarias una significación común de raigambre cristológica [154], y sirvieron para denominar a quienes estaban puestos por Dios al frente de las comunidades cristianas para regirlas y defenderlas [155].

A la hora de intentar establecer una relación entre estos dos términos, parece que el más antiguo fue el de presbítero, que más tarde, en ambientes helenistas, se cambió por obispo. Al querer esclarecer esta cuestión hay que cotejar las circunstancias ambientales de los

[144] SCHELKLE, K. H., «Presbíteros, obispos, diáconos», en *Concilium* 43 (1969) 368-369.

[145] Ex 10, 9.

[146] Ex 3,18.

[147] Ex 18,13-26.

[148] Núm 12,16-17.

[149] 1 Sam 16,4.

[150] Esd 5,5.

[151] Esd 10,14.

[152] Hech 15,22-23.

[153] Flp 1,1.

[154] SCHLIER, H., o.c., p.101.

[155] Hech 20,17.28.

textos sobre los presbíteros. Si se acepta la autenticidad de la epístola de Santiago [156], se ha de concluir que la Iglesia de Jerusalén tuvo muy pronto una estructura presbiteral bajo la dirección de Santiago, el hermano del Señor, posiblemente uno de los Doce (Santiago el de Alfeo).

También de ambiente judío son la mayoría de textos referidos a los presbíteros en los Hechos de los Apóstoles. Si se sigue la cronología de Hechos, el primer texto sobre los presbíteros aparece unido al segundo viaje de Pablo a Jerusalén con ocasión de la colecta [157]. Este viaje, en el cómputo general de la cronología paulina, hay que colocarlo alrededor del año 44, fecha a simple vista muy primeriza.

Otro grupo de textos sobre los presbíteros aparece con ocasión del concilio de Jerusalén. Pablo y Bernabé deciden subir a Jerusalén para consultar a los Apóstoles y a los presbíteros; al llegar fueron acogidos por los Apóstoles y por los presbíteros; la determinación ante la propuesta de Pablo la toman los Apóstoles y los presbíteros y, por último, los Apóstoles y los presbíteros encabezan el escrito que dirigen a las Iglesias de Antioquía, Siria y Cilicia [158].

Quedan por estudiar dos textos que por los datos geográficos tienen lugar en territorio de gentiles, pero que circunstancialmente ocurren en un ambiente judío, pues tienen por marco la sinagoga. Así, cuando en Hechos de los Apóstoles se refiere que en Iconio instituyeron presbíteros [159], se ha de tener en cuenta que el lugar de encuentro y por lo tanto de evangelización de Pablo fue la sinagoga [160], y en Efeso Pablo hablaba también en la sinagoga [161], luego en un ambiente judío, cuando pronunció el discurso de Mileto. Teniendo en cuenta que en Efeso, a cuya Iglesia pertenecen los ministros a los que Pablo exhorta, hay una floreciente comunidad de origen judío que estaba encuadrada en ambiente griego, resulta sumamente comprensible que Pablo utilice indistintamente los términos presbítero (judío) y obispo (griego), para denominar a quienes presidían la comunidad.

Como conclusión de esta pequeña encuesta sobre los textos referentes a los presbíteros, se ha de proponer que la estructura colegial de la Iglesia nació en Jerusalén bajo la presidencia de los llamados

[156] Para fijar la fecha de redacción de esta carta, véase el análisis ofrecido por ROSSANO, P., RAVASI, G., GIRLANDA, A., en «Hebreos, carta», en *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica* (Madrid 1990), y en la introducción de «Les Épîtres Catholiques», en *La Sainte Bible* (Paris 1961) 20-21.
[157] Hech 11,30.
[158] Hech 15,2.4.22-23.
[159] Hech 14,23.
[160] Hech 14,1.
[161] Hech 19,8.

presbíteros y que se fue extendiendo a las Iglesias de la diáspora, donde, en ambiente helénico, el título de presbítero se permutó por el de obispo.

Los ministerios en el Nuevo Testamento

Después de haber visto que en el Nuevo Testamento el valor de los términos presbítero y obispo es sinónimo [162], se impone estudiar su función eclesial. Y, para proceder pedagógicamente, debemos distinguir entre los datos de los Hechos de los Apóstoles y los de las Pastorales. Y esta distinción viene exigida por la misma razón de ser de los acontecimientos, ya que en los Hechos aparece la situación de una Iglesia presidida por el Apóstol que incorpora a los presbíteros como colaboradores suyos, y en las Pastorales, por tratarse de un grupo de escritos deuteropaulinos, la figura del Apóstol tan sólo aparece referida, y es el obispo quien actúa al frente de la comunidad eclesial. Desde estos condicionamientos, hay que iniciar el estudio separado de ambos libros neotestamentarios.

El testimonio de Lucas sobre los obispos-presbíteros

San Lucas ofrece en los Hechos de los Apóstoles una exposición acabada, aunque con variantes personales, sobre qué es el ministerio de los obispos-presbíteros. En primer lugar, hemos de advertir que en el vocabulario neotestamentario no hay que buscar la precisión que los términos obispo y presbítero conseguirán con el tiempo. Semejante libertad de expresión se puede comprobar con suma facilidad en el discurso tenido por Pablo en Mileto a los ministros de Efeso [163], a los que comienza llamando presbíteros, para referirse después a los mismos con el título de obispos. Más allá de esta vaguedad idiomática, en este importante discurso se ofrecen determinadas categorías teológicas que no es lícito pasar por alto. Así, el ministerio eclesial aparece fundamentado institucionalmente en el Espíritu Santo, y se propone como finalidad eclesial del ministerio presidir y defender a la comunidad que le ha sido encomendada al ministro.

Desde aquí se comprende que Lucas entienda esencialmente el ministerio como un servicio a la comunidad, a la que sirve predicándole la conversión de los pecados, proponiéndole la esperanza en la salvación y administrándole el sacramento del bautismo [164].

[162] MARTIN, J , o.c., p.50.
[163] Hech 20,17-35.
[164] Cf. Hech 2,40.

El ministerio, según los datos aportados por Lucas, es una realidad que Pablo y Bernabé dejaban establecida al frente de cada una de las comunidades nuevamente establecidas [165], mediante la imposición de las manos a la que acompañan la oración y el ayuno. El rito de la ordenación, como se comprueba en este texto, se va ampliando con nuevos elementos significantes nuevos como son la oración y el ayuno.

Los obispos-presbíteros en el cuerpo paulino

En el cuerpo paulino las referencias a los obispos-presbíteros y a los diáconos aparecen en varios lugares. Así, en el saludo de la carta a los Filipenses [166], en la 1.ª a Timoteo [167] y en la carta a Tito [168]. Con respecto al término diácono, hay que advertir que Pablo lo emplea en una doble variante: en un sentido lato, cuando habla de la prestación de un servicio aunque sin hacer referencia nominal a un ministerio [169], y en una acepción estricta, cuando se refiere explícitamente a un ministerio eclesial [170].

Un análisis de los diversos textos en los que Pablo se refiere nominalmente a los ministerios obliga a estudiar por separado la carta a los Filipenses y las Pastorales.

En el saludo de Filipenses el texto es muy escueto; sin embargo, su contenido es muy amplio. En primer lugar, hay que valorar la claridad con que aparecen nombrados los obispos y los diáconos. Y con la distinción de los términos se pone de manifiesto la primera cuestión teológica, ya que Pablo al referirse a los obispos no habla en singular, sino en plural. Esta manera de expresarse obliga a concluir que con los obispos se trata de un ministerio que rige colegialmente a la Iglesia. Partiendo de esta manera de presentar el episcopado en la carta a los Filipenses, y contrastándola con otros lugares de las Pastorales, los exegetas concluyen que Pablo toma siempre en consideración a los obispos en términos de colegio [171]. Así lo admi-

[165] Hech 14,23 Según MARTIN, este texto es un anacronismo porque las Pastorales, dice él, nunca se refieren a los presbíteros Lo cual no es cierto porque presbíteros son quienes ordenan a Timoteo Cf. MARTIN, J , o c , p 50

[166] Flp 1,1.

[167] 1 Tim 3,1-7.8-13; 4,14; 5,17-19.

[168] Tit 1,5.7

[169] 1 Tes 3,2, 1 Cor 3,5; 2 Cor 3,6, 6,4, 11,13; Rom 15,1, Ef 3,7

[170] Flp 1,1, 1 Tim 3,8-13

[171] GUERRA GOMEZ, M , en «Problemática del sacerdocio ministerial en las primeras comunidades cristianas», en *TeSa* 1 (Burgos 1969) p 37-38, ofrece un pensamiento distinto cuando, después de un análisis neotestamentario, escribe: «Siempre la cabeza es monárquica; está encarnada en la persona del obispo residencial o en la del obispo misionero que va de ciudad en ciudad, de una comunidad a otra, sin sede fija ni asiento definitivo»

ten, por ejemplo, Schlier, por parte católica [172], y Campenhausen y Martin, por parte protestante [173], aunque no faltan quienes opinan que en las Cartas Pastorales el vocabulario había evolucionado y el título de obispo comenzaba a reservarse para quienes presidían la comunidad de forma monárquica [174].

El mismo sentido colegial se advierte en los textos referidos a los presbíteros. Así aparece en varias ocasiones en los Hechos de los Apóstoles. Por ejemplo, al referir que la comunidad de Antioquía entregó a los presbíteros socorros recogidos para paliar el hambre de la comunidad de Jerusalén [175]; al narrar la constitución jerárquica de las nuevas Iglesias mediante la imposición de las manos de los presbíteros [176]; y, por último, en la relación de lo ocurrido en el concilio de Jerusalén [177]. No sólo la redacción en plural de los textos referidos a estos pasajes, sino el contexto de los mismos obliga a concluir que al frente de las Iglesias había un senado de presbíteros.

Un intento de sistematización doctrinal de lo hasta aquí analizado en el Nuevo Testamento permite concluir que el ministerio de los presbíteros aparece como una institución apostólica [178], para llegar a la cual se han de poseer determinados requisitos morales [179] y hay que haber recibido la ordenación mediante la imposición de las manos. La institución de estos presbíteros, tal y como aparece descrita en el Nuevo Testamento, se inspira en el consejo de los ancianos de las antiguas instituciones judías [180].

Con respecto al rito de la imposición de las manos vista a través de la ordenación de Timoteo, determinados exegetas [181] se han cuestionado la veracidad de la narración, ya que en un lugar aparece vinculada al conjunto del presbiterio [182], y en otro lugar referida a Pablo como único ministro de la ordenación [183]. La posible contradicción entre los dos textos de las cartas se resuelve con suma facilidad, si se tiene en cuenta que Pablo presidía a los presbíteros que ordenaron a Timoteo y por ello puede hablar tanto del presbiterio como de sí mismo. El todo incluye a la parte, y la parte representa al todo. Lo auténticamente

[172] SCHLIER, H., «Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefen», en *Die Zeit der Kirche* (Freiburg [4]1966) 144 con la nota 31.
[173] CAMPENHAUSEN, H. Frhr. v., o.c., p.117, y MARTIN, J., o.c., p.53.
[174] LEMAIRE, A., «Los ministerios en la Iglesia», en DELORME, J., o.c., p.106-107.
[175] Hech 11,30.
[176] Hech 14,23.
[177] Hech 15,6.22-23.
[178] Tit 1,5.
[179] 1 Tim 3,2-7; Tit 1,6-9.
[180] GUERRA GOMEZ, M., *Obispos y presbíteros* (Burgos 1962) p.198-200.
[181] MARTIN, J., o.c., p.56.
[182] 1 Tim 4,14.
[183] 2 Tim 1,6.

interesante es que, según ambos pasajes, la ordenación confiere al ordenado una gracia permanente, pues en un lugar se le recomienda a Timoteo que no descuide la gracia que posee y que le fue conferida por la imposición de las manos, y en el otro se le amonesta para que reviva la gracia que hay en él por la imposición de las manos. Según las Pastorales, la imposición de las manos confiere una gracia permanente, a la que, adelantando conceptos y leyendo el pasaje desde las actuales categorías teológicas, hay que identificar con el carácter sacramental conferido por la ordenación.

Y en virtud de esta gracia, el ministro queda instalado ante la comunidad a la que preside y ha de gobernar [184]. Si el ministerio de los obispos-presbíteros tuviese que describirse con una sola palabra tomada de las Pastorales, diríamos que es el administrador de Dios [185]. Y en cumplimiento de esta administración divina, predica la palabra con insistencia, oportuna e inoportunamente, y preside las celebraciones litúrgicas de la comunidad [186].

Con respecto a los sacramentos administrados por los obispos, hay un texto en 1 Timoteo que resulta tan oscuro como interesante. En él se le recomienda a Timoteo que no sea precipitado para imponer las manos a nadie a fin de no participar de los pecados ajenos [187]. ¿A qué imposición de manos se refiere el texto? Si se tiene en cuenta el contexto, se deberá concluir que se trata de una absolución del perdón de los pecados y no de una ordenación ministerial [188]. Sin embargo, por tratarse de una cuestión tangencial, dejamos hecha la observación sin profundizar en su contenido.

Nos queda por analizar un texto, que literalmente dice así: «Contra un presbítero no recibas acusación alguna si no fuera apoyada por dos o tres testigos. A los que falten, corrígelos delante de todos para infundir temor a los demás» [189]. Es éste un texto en el que ciertamente comienza a advertirse un sentido monárquico; sin embargo, el exegeta ha de ser muy cauto a la hora de sacar conclusiones definitivas. No se puede olvidar que los presbíteros, tanto en las Pastorales como en los Hechos, constituyen un colegio que está al frente de la comunidad. Y que éste es el esquema normal que regía en la Iglesia apostólica. En el caso concreto de este texto, Pablo da indicaciones exactas para tratar las cuestiones de disciplina eclesiástica entre los

[184] 1 Tim 5,17; 3,5.
[185] Tit 1,7.
[186] 1 Tim 4,13. Cf. SCHLIER, H., «Die neutestamentliche Grundlage des Priesteramtes», en *PriestDienst.* I. *Ursprung und Frühgeschichte* (Freiburg-Basel-Wien 1970) p.105.
[187] 1 Tim 5,22.
[188] SCHLIER, H., o.c., p.105.
[189] 1 Tim 5,19-20.

presbíteros. Y es tanta la importancia que otorga a lo mandado, que confía solemnemente a su fiel discípulo Timoteo que se atenga a sus instrucciones [190]. Para comprender esta prerrogativa concedida a Timoteo, sin alterar el esquema colegial del Nuevo Testamento, hay que tener presentes las relaciones de intimidad que unen a Timoteo con Pablo. Es Pablo quien le ha impuesto las manos en la ordenación ministerial, por lo cual le puede considerar como a su hijo. Le ha guardado una constante fidelidad cuando todos le han abandonado, circunstancia que provoca una encendida manifestación de afecto en Pablo [191]. Todas estas circunstancias hacen que Pablo considere a Timoteo su representante personal ante la comunidad. Timoteo recibe de Pablo unas confidencias especiales, fruto de la confianza y del afecto que le profesa, y quizá basado en las mismas aparece el primer texto neotestamentario con resonancias monárquicas.

El ministerio de los diáconos

Ya hemos insinuado que en el léxico neotestamentario el término diácono, con su variante diaconía, se emplea en una doble acepción: una amplia, que indica el comportamiento de servicio que han de observar los fieles en la Iglesia, y otra estricta, que hace referencia directa a un ministerio instituido [192]. Las referencias neotestamentarias al ministerio del diaconado son muy escasas, pues se reducen a dos, una en el saludo de la carta a los de Filipo y otra en la descripción que de sus cualidades morales se hace en 1 Timoteo [193]. En ambos pasajes la mención a los diáconos se halla inmediatamente después de la de los obispos-presbíteros, lo cual indica que no se habla de un ministerio en sí independiente, sino subordinado y auxiliar al de aquéllos. Se trata verdaderamente de un ministerio eclesial en función de los obispos-presbíteros, pero, más allá de esta afirmación, los textos bíblicos no permiten afirmar nada más sobre su naturaleza.

[190] REUSS, J., «Primera carta a Timoteo», en *El Nuevo Testamento y su mensaje* (Barcelona-Madrid 1967) p.82-83.

[191] 2 Tim 1,15.

[192] ARNAU-GARCÍA, R., «El diaconado como carisma y ministerio», en *El ministerio en la Iglesia* (Valencia 1991) p.66-68.

[193] 1 Tim 3,8-13.

VIII. RECAPITULACION

El Nuevo Testamento, siempre que sus textos se estudien con imparcialidad, conduce hacia unas conclusiones que son fundamentales para fundar en Jesucristo el ministerio sacerdotal, y por ello el sacramento del orden. Reducidas a simples proposiciones, han de decir así:

1.ª Jesucristo, mediante la llamada y la misión, instituyó a los Doce.

2.ª Para que cumplieran el cometido de enviados, les confirió la potestad por medio del Espíritu Santo.

3.ª En virtud de la misión y la potestad recibida, los Apóstoles son ministros y dispensadores de los misterios de Dios.

4.ª En un proceso de desarrollo histórico los Apóstoles admitieron colaboradores en su misión.

5.ª Estos colaboradores, que en un principio no tuvieron un nombre determinado, aparecieron posteriormente con los títulos de obispos-presbíteros y diáconos.

6.ª Los obispos-presbíteros presiden las comunidades de forma colegial y a los diáconos se les considera como colaboradores de aquéllos.

CAPÍTULO III

DIMENSION ECLESIAL DEL MINISTERIO EN LA PATRISTICA

BIBLIOGRAFIA

CAMPENHAUSEN, H. Frhr. v., *Kirchliches Amt und Geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* 2 (Tübingen 1963); CAPRIOLI, M., «Il sacramento dell'ordine e il sacerdozio in S. Girolamo», en *TeSa* 6 (1974) 43-87; CAPRIOLI, M., «La sacramentalità dell'ordine in S. Girolamo», en *TeSa* 8 (1976) 71-127; COLSON, J., *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles* (Paris 1956); ID., «La prise de conscience subapostolique», en *Ministre de Jésus-Christ ou le sacerdoce de l'évangile* (Paris 1966); GUERRA, M., «Problemática del sacerdocio ministerial en las primeras comunidades cristianas», en *TeSa* 1 (1969) 9-91; MARTIN, J., *Die Genese des Amtspriestertums in der frühen Kirche* (Freiburg 1972); OÑATIBIA, I., «Introducción al estudio de la doctrina de los Santos Padres sobre el ministerio sagrado», en *TeSa* 1 (Burgos 1969) 93-122; PROAÑO GIL, V., «Conciencia de la función episcopal en la Iglesia primitiva», en *XXII Semana Española de Teología. Teología del episcopado. Otros estudios* (Madrid 1963) p.175-216; VILELA, A., *La condition collégiale des prêtres au IIIe siècle* (Paris 1971).

I. DOS TENDENCIAS PARA FUNDAMENTAR LA SUCESION APOSTOLICA

Si en la historia de la teología hay un tema con profusión de posibilidades a la hora de estudiarlo, es el del ministerio sacerdotal en la época patrística. Son tantas las cuestiones a abordar en los distintos Padres, y a rastrear a través de las diversas épocas y escuelas, que resulta sumamente difícil no sólo reducirlas a unidad, pretensión del todo inalcanzable, sino incluso sistematizarlas atendiendo a cada uno de sus aspectos [1]. Dada esta dificultad, intentaremos estudiar los temas fundamentales del ministerio aglutinándolos por sus contenidos y siguiendo una pauta cronológica dentro de esta posible catalogación. De todas formas, como la lectura de los Padres debe fundamentar la posterior reflexión teológica sobre el sacerdocio, y ha de servir para procurar la luz con que esclarecer los planteamientos so-

[1] OÑATIBIA, I., «Introducción al estudio de la doctrina de los Santos Padres sobre el ministerio sagrado», en *TeSa* 1 (Burgos 1969) 93-122, ha llevado a cabo una meritoria labor temática al reconstruir las corrientes de pensamiento en la época patrística a través de la bibliografía generada por el estudio de los Padres.

bre el sacramento del orden, procuraremos perfilar con la mayor nitidez posible aquellas notas aportadas por la autoridad de los Santos Padres que mejor sirvan para comprender el ministerio vivido en la Iglesia.

Y al iniciar el estudio del ministerio en los Santos Padres situados en las postrimerías del siglo I y comienzos del II, advertimos entre ellos una distinta manera de plantearlo, pues aunque todos coincidieron al proponer la naturaleza del ministerio fundamentada en la misión de los Apóstoles, y vincularon de manera constante la sucesión apostólica al ministerio sacerdotal, en lo que ya no coincidieron fue en el modo como concretaron dicha sucesión en el ministerio. Precisar de qué modo los Padres de final del siglo I coincidieron al afirmar el origen divino del ministerio, con la consiguiente fundamentación de la sucesión apostólica, y hasta qué punto discreparon al ofrecer la estructura de los ministerios, ha de constituir el primer cometido que nos impongamos. Por ello abrimos dos grandes bloques de estudio que, cada uno a su aire, aportarán la manera propia de comprender la sucesión apostólica. En el primero trataremos de los Padres que en sus escritos precisan la sucesión apostólica aunque sin determinar los tres grados ministeriales, y estará integrado por la *Didaché,* Clemente, el *Pastor* de Hermas y Policarpo. En el segundo grupo, aduciremos el testimonio de quienes presentan ya nítidamente distinguidos los tres grados ministeriales y vinculan la sucesión apostólica al obispo; aquí ocupando un lugar señero Ignacio de Antioquía. Tras este análisis de corte eclesiológico, habremos de dar un paso adelante y observar el desarrollo que se fue operando en la comprensión del ministerio cuando en labios de Tertuliano y de Cipriano pasa a denominarse sacerdocio. Idea que se desarrollará, y en parte llegará a una meta definitiva, en la liturgia sacerdotal de Hipólito de Roma. Con estos Padres, la concepción cultual de la Iglesia otorga a la liturgia el valor de fuente primaria. Y por último, para acabar de ofrecer en esquema la problemática planteada por los Santos Padres, habrá que prestarle la debida atención al punto de vista de san Jerónimo, que tanta repercusión alcanzó durante la escolástica al tomar en consideración el sacramento del orden.

El recorrido por la patrística capacitará para comprender una problemática que recogió la escolástica, movida por el deseo de precisar la naturaleza sacramental del ministerio.

II. CONCEPCION INICIAL DEL MINISTERIO

La «Didaché»: ministerios itinerantes y estables

El escrito primero al que hay que prestar atención, dada su antigüedad y su naturaleza, es la *Didaché* [2]. Se trata, sin duda, de uno de los textos más antiguos de los Padres Apostólicos y, al decir de Quasten, es el documento más importante de la era postapostólica y la más antigua fuente de la legislación eclesiástica [3]. Para reconstruir el conjunto de su doctrina sobre el ministerio eclesiástico es conveniente plantear estas tres cuestiones: los ministerios en el seno de la comunidad; su finalidad en la Iglesia, y la llamada eclesial para el ministerio.

a) *Los ministerios en la comunidad*

La primera nota con que especificar el ministerio es la que hace referencia al modo de ejercerlo, ya que los ministros en la *Didaché* son de dos tipos: itinerantes o estables. En una situación misionera de la Iglesia, como era la del comienzo del siglo II, quien se sabía capacitado desde la misión para anunciar el evangelio, ponía en práctica el mandato recibido y marchaba de una comunidad a la otra, sin tener residencia fija en ninguna. A tales ministros se les denomina en la *Didaché* apóstoles, profetas y maestros [4], y la garantía para que sean recibidos por la comunidad es la fidelidad que guardan a la doctrina que han de enseñar. En estos términos se establece la norma: «Todo el que viniere a vosotros y os enseñare todo lo anteriormente dicho, recibidle. Mas si, extraviado el maestro mismo, os enseñare otra doctrina para vuestra disolución, no le escuchéis; si os enseña, en cambio, para acrecentamiento de vuestra justicia y conocimiento del Señor, recibidle como al Señor mismo» [5]. Según la propuesta de la *Didaché,* la recepción del ministro por parte de la comunidad se basa en la tradición, es decir, en la fidelidad que guarda a la doctrina quien la predica. Si se analiza el contenido doctrinal de esta exposición, se advierte en primer lugar una clara insinuación a la sucesión apostólica a través de la fidelidad con que se guarda la doctrina recibida y, en segundo lugar, aparece claramente sostenido que el profeta no se legitima desde sí mismo, sino desde el cometido

[2] *Doctrina de los doce Apóstoles,* en *Apostólicos* p.77-94.
[3] QUASTEN, J., en *Patrología* I (Madrid MCMLXI) p.37.
[4] *Didaché* XI, 1-3, en *Apostólicos* p.88-89.
[5] *Didaché* XI, 1-2, en *Apostólicos* p.88.

de su misión, que es la enseñanza de la palabra del Señor. Se puede decir que el cometido del profeta es subsidiario al Señor.

Hasta aquí, las primeras noticias sobre el ministerio son densamente teológicas, pero no aportan todavía una noticia sobre la relación del ministerio con la Iglesia. Este segundo paso, que es sumamente importante, se da en la *Didache* con la aparición de los obispos y de los diáconos en relación con los profetas y los maestros. En el contexto de una reflexión en torno a la celebración semanal de la Eucaristía, se establece como norma en la *Didache* que la comunidad elija obispos y diáconos dignos del Señor, que sean hombres mansos, desinteresados, verdaderos y probados, porque también ellos han de ejercer el ministerio de los profetas y de los maestros. No los despreciéis, dice, porque ellos son los honrados entre vosotros juntamente con los profetas [6]. La comunidad ha de establecer a los obispos y a los diáconos, que son ministros estables en la comunidad, y que suplen el de los apóstoles y profetas, y esto en vista a la celebración de la Eucaristía. Esta consideración del ministerio que vincula al obispo al culto, como sucesores de los profetas, da a entender que se ha llegado a un estadio de estructuración eclesial en el que se ha fijado el ministerio estable que rige la comunidad. Esta estructura eclesial resulta perfectamente constatable en Clemente de Roma y en el *Pastor* de Hermas [7].

Como concluye Colson, con la *Didache* se está en el momento histórico en que los ministerios mantienen todavía el estilo itinerante derivado del Nuevo Testamento, aunque se ha iniciado ya un proceso de evolución con el que se abre el camino hacia el servicio ministerial estable, representado por los obispos y los diáconos [8]. Con esta fijación del ministerio jerárquico las comunidades cristianas comienzan a conseguir su definitiva estructura integrada por el pueblo y la jerarquía.

b) *La finalidad de los ministerios*

Para comprender, a partir de la *Didaché,* la finalidad de los ministerios en la Iglesia, se impone analizar en primer lugar qué competencias tenían los profetas, para desde allí poder describir las de los obispos, pues fueron sucesores de aquéllos en la vida de la comunidad.

[6] *Didache* XV, 1-2, en *Apostólicos*, p. 92.

[7] LIETZMANN, H., «Zur altchristlichen Verfassunsgeschichte», en *Kleine Schriften* I (Berlin 1958) 141-185.

[8] COLSON, J., o. c., p. 279.

Al profeta le competía hablar en Espíritu [9] Era un pedagogo que estimulaba a la comunidad instruyéndola y animándola para seguir la doctrina del Señor También era facultad suya poder dar gracias en la Eucaristía de manera tan prolongada como deseara [10]. En resumen, se puede decir de los profetas que tenían la doble competencia de anunciar el evangelio y de celebrar la Eucaristía Y a estos profetas sustituyeron los obispos, con identico cometido ministerial

Teniendo en cuenta que la figura eclesial del episcopado ya era conocida a partir de los testimonios del cuerpo paulino, hay que sacar estas dos consecuencias 1 ª A pesar de la imprecisión terminológica del momento referida a los ministerios, dada la identidad ministerial que se les asigna a los profetas y a los obispos en orden a la predicación de la palabra y a la celebración de la Eucaristia, parece lógico afirmar que se trataba de un ministerio idéntico, aunque cambia en el modo de realizarlo, ya que era itinerante para los profetas, y estable para los obispos 2 ª Desde la literalidad de los textos de la *Didaché,* el obispo aparece vinculado a la comunidad, al frente de la cual está colocado Por lo tanto, a partir de este dato, es lícito concluir que la nota directa que se predica del obispo en la *Didache* es ser cabeza de la comunidad que preside La capitalidad de la Iglesia local es la referencia inmediata a deducir de este primer documento literario Nada induce a pensar en una proyección universal del episcopado [11]

c) *Llamada para el ministerio*

Un punto queda por precisar En el texto de la *Didaché* se le confiere a la comunidad la facultad de elegir a los obispos, pero nada se dice sobre el rito de la ordenación Estas son sus escuetas palabras «Elegíos obispos y diáconos» [12] A partir de este mandato tan lacónico, con el consiguiente silencio ritual, no han faltado críticos, sobre todo los vinculados a la escuela protestante liberal, que hayan negado la sacramentalidad del episcopado, y por lo tanto su vinculación directa con los Apóstoles Así lo ha sostenido expresamente Martin, quien, poniendo una vez mas de manifiesto la radicalidad de sus formulaciones, escribe que afirmar de los ministerios que proceden en línea directa e ininterrumpida de los Apostoles es una ficción histórica, ya que en la *Didache* los obispos y los diáconos no son en

[9] *Didache* XI, 7-8, en *Apostolicos* p 89

[10] *Didache* X, 7, en *Apostolicos* p 88

[11] PROANO GIL, V , «Conciencia de la funcion episcopal en la Iglesia primitiva» en *Teologia del episcopado Otros estudios* p 179

[12] *Didache* XV, 1, en *Apostolicos* p 92

sí mismos una institución [13]. Ante tan rotunda afirmación hay que reconocer que la *Didaché* en verdad no habla directamente de la ordenación, pero hay que añadir que no tenía por qué hacerlo, ya que el texto de la *Didaché* refiere las competencias de la comunidad, y la ordenación no lo era. Lo propio de la comunidad era elegir, y lo exclusivo de los ministros ordenar. Según el testimonio de los Hechos de los Apóstoles, así ocurrió ya en el caso de los Siete, cuando la comunidad presentó los elegidos y los Apóstoles les impusieron las manos [14]. Desde un punto de vista lógico, hay que tener siempre en cuenta que el silencio no es razón ni argumento válido para montar o sustentar una doctrina, y mucho menos cuando el silencio es tan relativo como en el caso de la *Didaché,* que nombra lo referente a la comunidad, aunque calla lo pertinente a los ministros, que es conferir la ordenación.

d) *Resumen*

Recogiendo el contenido doctrinal de la *Didaché* sobre el ministerio en la Iglesia, se llega a las siguientes conclusiones:

1.ª La estructura de la comunidad se apoya en un primer momento en los ministerios itinerantes y después en los estables.

2.ª Al disponer que en toda comunidad haya obispos y diáconos, establece como norma la existencia del ministerio estable al frente de la comunidad.

3.ª En la *Didaché* tan sólo se conocen dos ministerios, el de los obispos y el de los diáconos.

Dimensión eclesial del ministerio según Clemente de Roma

Entre los escritos de los Padres Apostólicos, ninguno resulta tan interesante a la hora de vislumbrar la dimensión eclesial del ministerio, en aquel primerizo momento de la vida de la Iglesia como la carta primera de Clemente a los Corintios [15]. De ella se ha dicho que se la podría llamar el manifiesto de la jurisdicción eclesiástica, ya

[13] MARTIN, J , «Die Genese des Amtspriestertums in der frühen Kirche», en *Priest Dienst* III (Freiburg-Basel-Wien 1972) p 66 y 67 «Die spätere Behauptung, alle Gemeindegrundungen und alle Gemeindeamter gingen in ununterbrochener Linie auf die Apostel zuruck, ist eine historische Fiktion. Die Didache kennt keine amtlich beauftragten Missionare .. Episkopen und Diakone sind zwar fur die angesprochenen Gemeiden keine selbstverstandliche Institution»

[14] Hech 6,3.6

[15] CLEMENTE, *Carta primera a los Corintios,* en *Apostólicos* p 177-238.

que en su texto se halla, por vez primera, una declaración abierta y explícita de la doctrina sobre la sucesión apostólica [16]. Quien busque el punto de engarce doctrinal entre la literatura patrística y los escritos del Nuevo Testamento, tendrá que recurrir necesariamente a la carta que Clemente dirigió a los fieles de Corinto. Y esto por dos razones: 1.ª, por la antigüedad de la carta, que ha de ser datada entre los años 95-96 durante la persecución de Domiciano, y 2.ª, por su contenido doctrinal acerca de la sucesión apostólica. La cronología y la doctrina de este escrito le confieren una máxima autoridad a la hora de recurrir al mismo como testimonio fehaciente sobre el que apoyar el ministerio eclesiástico como órgano de la tradición eclesial.

Tomando la carta de Clemente como punto de referencia para analizar la concepción que tenía la naciente Iglesia sobre el ministerio eclesiástico, hay que precisar en ella dos preguntas, en primer lugar, quiénes integran la jerarquía eclesiástica, y, en segundo lugar, cuál es su naturaleza.

a) *El ministerio de los obispos y de los diáconos*

La atención que por parte de los estudiosos se ha dedicado a la carta primera de Clemente demuestra el interés que este escrito ha despertado en la época moderna [17]. Sin embargo, no se puede afirmar que hayan sido resueltas todas las cuestiones que el texto plantea. Para proceder de manera clara, debemos comenzar afirmando que Clemente tan sólo conoce dos ministerios: el de los obispos y el de los diáconos, y ante tal afirmación hay que reconocer la imprecisión de su léxico, ya que en algunas ocasiones a los obispos los llama presbíteros [18].

Superada esta dificultad, que no pasa de ser de orden menor, hay que fijarse cómo fundamenta dogmáticamente el ministerio y advertir que propone su razón de ser en la raíz profunda de la Trinidad, mediante la misión concedida por el Señor a los Apóstoles, y por éstos a sus sucesores. Clemente es entre los Santos Padres quizá el que mejor ha glosado conceptualmente el texto de Juan en el que

[16] QUASTEN, J., o.c., p.54.

[17] Una abundante relación bibliográfica sobre la carta primera de Clemente la ofrece OÑATIBIA en o c , p.109

[18] CLEMENTE, o.c , 3,3, en *Apostólicos* p 180 La traducción castellana de RUIZ BUENO dice «se levantaron los jóvenes contra los viejos», y parece que debería decir «se levantaron los jóvenes contra los presbíteros». Teniendo en cuenta la ocasión de la carta, que fue el levantamiento de un grupo de jóvenes contra los presbíteros, a los que pretendían deponer del ministerio, en este pasaje hay que entender jóvenes como una referencia a la edad y ancianos como presbíteros por ser un título eclesial

Cristo se reconoce enviado por el Padre y él mismo envía a los Apóstoles. Sin temor a exagerar, se debe decir que Clemente, al fundamentar el ministerio eclesial, es el gran teólogo de la misión. En el que ha de ser considerado pasaje fundamental de su carta dice así:

> «Los Apóstoles nos predicaron el evangelio de parte del Señor Jesucristo; Jesucristo fue enviado de Dios. En resumen, Cristo de parte de Dios, y los Apóstoles de parte de Cristo; una y otra cosa, por ende, sucedieron ordenadamente por voluntad de Dios. Así pues, habiendo los Apóstoles recibido los mandatos y plenamente asegurados por la resurrección del Señor Jesús y confirmados en la fe por la palabra de Dios, salieron, llenos de la certidumbre que les infundió el Espíritu Santo, a dar la alegre noticia de que el reino de Dios estaba para llegar. Y así, según pregonaban por lugares y ciudades la buena nueva y bautizaban a los que obedecían al designio de Dios, iban estableciendo a los que eran primicias de ellos —después de probarlos por el Espíritu— por obispos y diáconos de los que habían de creer. Y esto no era novedad, pues de mucho tiempo atrás se había ya escrito acerca de tales obispos y diáconos. La Escritura, en efecto, dice así en algún lugar: Estableceré a los inspectores de ellos en justicia y a sus ministros en fe... También nuestros Apóstoles tuvieron conocimiento, por inspiración de nuestro Señor Jesucristo, que habría contienda sobre este nombre y dignidad del episcopado. Por esta causa, pues, como tuvieran perfecto conocimiento de lo por venir, establecieron a los susodichos y juntamente impusieron para adelante la norma de que, en muriendo éstos, otros que fueran varones probados les sucedieran en el ministerio. Ahora, pues, a los hombres establecidos por los Apóstoles, o posteriormente por otros eximios varones con consentimiento de la Iglesia entera; hombres que han servido irreprochablemente al rebaño de Cristo con Espíritu de humildad, pacífica y desinteresadamente; atestiguados durante mucho tiempo por todos; a tales hombres, os decimos, no creemos que se les pueda expulsar justamente de su ministerio» [19].

Un elemental análisis de este precioso texto permite concluir que la eclesiología de Clemente, y con ella el ministerio eclesial, se apoya en el dinamismo de la misión, ya que Jesucristo, que ha sido enviado por Dios Padre, envía a los Apóstoles, los cuales, a su vez, envían a los eximios varones y por medio de éstos a los futuros obispos. En la continuación de la misión divina fundamenta Clemente la legitimidad y la autoridad de los obispos en la Iglesia.

El obispo queda constituido como tal en la Iglesia desde el momento que ha sido establecido por quienes a su vez previamente habían sido establecidos; por lo que instituir a los ministros, haciéndo-

[19] CLEMENTE, o.c., 42 y 44, en *Apostólicos* p.216 y 218.

les partícipes de la misión, es una facultad restringida a los que ya habían sido enviados. La eclesiología de Clemente se apoya en el dinamismo de la misión, con el efecto sobrenatural que constituye a los ministros por la transmisión personal de la misión desde el mitente al enviado. La categoría de la misión es en este momento inicial de la patrística, como lo había sido en el Nuevo Testamento, el fundamento del ministerio en la Iglesia.

La estructura ministerial, que de manera tan clara ha sido propuesta por Clemente a partir de la misión, ha planteado una cuestión a los comentaristas al pretender dilucidar la naturaleza ministerial, y por lo tanto eclesial, de aquellos a quienes llama varones eximios. ¿Se refiere a un rango ministerial distinto e incluso superior al de los obispos? No han faltado intérpretes que así lo han pensado, y han llegado a afirmar que en sentido estricto se trata de los verdaderos sucesores de los Apóstoles [20]. Sin embargo pensamos que tal manera de pensar no tiene en cuenta la sencillez que aporta la escueta y directa lectura del texto. Clemente afirma en un primer momento que los Apóstoles establecieron obispos y diáconos. Por lo tanto, estos obispos son los que suceden en el ministerio apostólico. Algo después, al hacer frente de manera directa al problema de la Iglesia de Corinto, en la que un grupo de jóvenes rebeldes pretendía deponer a los ministros, Clemente reacciona en contra aduciendo que han sido instaurados en el ministerio por los Apóstoles o por varones eximios. Leyendo correctamente el texto hay que pensar que varones eximios es una forma de hablar adjetivada con la que se refiere a los obispos que, según aparece al comienzo del texto, habían sido instituidos por los Apóstoles.

Al afirmar, como viene exigido por el texto, que Clemente tan sólo conoce dos grados ministeriales, el episcopado y el diaconado, surge la cuestión de si aquella comunidad de Corinto, a la que va dirigida la carta, estaba regida por un colegio. La respuesta a la pregunta se ha de buscar dentro del pensamiento y de la letra de Clemente. Cuando refiere la celebración del sacrificio eucarístico, recurre analógicamente a las figuras sacerdotales del Antiguo Testamento, y enseña que ha de presidir la eucaristía aquel a quien por rango le corresponde la presidencia [21]. Quien preside la comunidad, por lo tanto el obispo, ha de presidir la eucaristía. A este propósito escribe Schillebeeckx que, por lo menos en la función litúrgica, uno de los presbíteros-obispos es presidente [22].

[20] PROAÑO GIL, V., o.c., p.181.

[21] CLEMENTE, o.c., 40, 1-5, en *Apostólicos* p.214-215.

[22] SCHILLEBEECKX, E. H., *Síntesis teológica del sacerdocio* (Salamanca 1959) p.45. Sobre este particular véase COLSON, J., o.c., p.256.

b) *El ministerio, órgano de la sucesión apostólica*

Afirmar que para Clemente el ministerio es de origen apostólico, y que por tanto goza él mismo de naturaleza apostólica, es una conclusion lógica tras la lectura de sus textos. Y aún más. Afirmar que por el ministerio se da una sucesión apostólica en la Iglesia, es una afirmación necesaria para quien lee sin prejuicios lo escrito por Clemente. Sin embargo, esta cuestión, que a simple vista parece tan clara, ha suscitado una problemática que no podemos dejar de lado

Campenhausen, en su obra sobre el ministerio eclesial ya varias veces citada en el capítulo anterior, pretende explicar la naturaleza del ministerio según Clemente a partir de la pugna entre un grupo de la comunidad y determinados presbíteros, a los que desean deponer los revoltosos [23], y considera que este hecho histórico fue el motivo de la carta Con este fin recuerda que, a partir de las proposiciones clementinas que aspiran a poner paz, todo ha de ser realizado en la comunidad de manera ordenada [24], y deduce de esta afirmación de Clemente que la idea de la organización material o, si se quiere, formal es la que fundamenta el sentido jerárquico en la Iglesia. Y dentro de esta organización jerárquica comprende Campenhausen a los presbíteros, a los que considera como empleados del culto y por ello distintos de los laicos, ya que el culto es el que establece la distinción entre los presbíteros y los laicos [25] Para Campenhausen, la consideración del ministerio como una institución divina que afecta a una persona y la instala en la Iglesia con una función propia es una concepción que no tiene una base directa en la carta de Clemente [26]. Podría decirse que Campenhausen, comportándose como un correcto luterano, al interpretar la primera carta de Clemente sostiene que el ministerio pertenece a la correcta organización de la Iglesia, pero exclusivamente al *bene esse Ecclesiae,* aunque no a su naturaleza, al *esse Ecclesiae* [27]. Esta postura permite comprender el modo como Campenhausen ha comentado la carta de Clemente, y le ha impedido reparar con claridad en la sucesión apostólica, tan nítidamente expresada en el texto de la carta [28].

[23] CAMPENHAUSEN, H Frhr v, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (Tubingen 1953) p 94 y 101

[24] CLEMENTE, o c, 58,2, en *Apostolicos* p 214

[25] CAMPENHAUSEN, H Frhr v, o c, p 100

[26] CAMPENHAUSEN, H Frhr v, o c, p 101

[27] ARNAU GARCIA R, *El ministro legado de Cristo, segun Lutero* (Valencia 1983) p 33 y 85

[28] CAMPENHAUSEN, H Frhr v, o c, p 171

A este incorrecto planteamiento contestó Javierre [29] en un precioso estudio, en el que puso de manifiesto las deficiencias exegéticas de Campenhausen. No podemos analizar detenidamente este artículo; sin embargo queremos poner de manifiesto dos de sus afirmaciones que, por su valor objetivo, merecen ser recordadas. La primera desvela la predisposición teológica de Campenhausen al enfrentarse con el planteamiento de Clemente sobre la sucesión apostólica ministerial, y aclara que hay una razon de principio en la teología de Campenhausen que hace imposible el examen de la carta de Clemente en punto a la sucesión Y ello porque niega desde un primer momento que tal doctrina exista, ya que el carácter del ministerio de los Apóstoles no lo reconoce como personal, y por tanto no lo toma como origen de la futura tradición [30]. Javierre ha puesto de manifiesto el apriorismo protestante de Campenhausen al interpretar a Clemente La segunda afirmación a subrayar en el artículo de Javierre dice que para sostener la sucesión apostólica no es preciso exigir una autoridad monárquica, y ni siquiera unitaria, y que, por tanto, no es cierto que el tema de la sucesión apostólica se identifique con el espinoso problema del origen del episcopado monárquico [31] Implícitamente Javierre ha puesto de manifiesto que lo fundamental, a la hora de sostener la sucesión apostólica ministerial a partir de la primera carta de Clemente, es que el ministerio tenga un origen divino por la misión y una finalidad de diaconía al servir a la Iglesia, aunque la manera de ejercer el ministerio en la Iglesia no condiciona la propia realidad sobrenatural de la sucesión apostólica.

c) *Resumen*

Recapitulando el pensamiento ministerial expuesto en la primera carta de Clemente, se ha de afirmar. primero, que el ministerio eclesial se fundamenta en Jesucristo, de quien toma origen mediante la misión y de quien proviene a traves de los Apóstoles que envían, segundo, que este ministerio está integrado por los obispos-presbíteros y por los diáconos, y tercero, que los obispos-presbíteros, en cuanto predican la doctrina que han recibido de los Apóstoles, son instrumentos de la sucesión apostólica [32].

[29] JAVIERRE, A , «La sucesion apostolica y la I Clementis Observaciones metodologicas al margen del libro de Von Campenhausen», en *RET* 53 (1953) 483-519

[30] JAVIERRE, A , o c , p 497 con nota 49

[31] JAVIERRE, A , o c , p 501

[32] Un claro resumen del contenido doctrinal de la carta de Clemente lo ofrece SCHILLEBEECKX en o c , p 49-50

El «Pastor» de Hermas y su consideración del ministerio

La obra denominada el *Pastor* y adscrita a Hermas es un libro de extraña factura [33] Considerado en la actualidad como un abigarrado conjunto de escritos y de tendencias, es atribuido a tres autores distintos [34] El primero, que llevaba el nombre de Hermas, fue el redactor de las *Visiones* I-IV y debió de escribirlas en el ambiente judeocristiano de Roma [35] El autor de la *Parabola* IX manifiesta la preocupación teológica de predicar la penitencia en nombre del Hijo de Dios [36], y esta parte ha de ser datada alrededor del año 150, durante el pontificado de Pío I Al tercer autor corresponde el resto de los *Preceptos* y *Parabolas,* y parte de la doctrina del Hijo, que ya había sido formulada en la *Parábola* IX, la desarrolla en un sentido adopcionista [37] Esta última seccion debió de ser redactada en un ambiente judeo-cristiano alrededor del año 170

En el *Pastor* no se formula una doctrina sistemática sobre los ministerios, pero, como quiera que sí se hace referencia explícita a ellos, conviene reconstruir cuanto dice En primer lugar, se advierte que en las *Visiones,* la parte más primitiva del escrito, consta que los presbíteros presiden la Iglesia [38], ocupan las primeras sillas [39], se sientan los primeros [40], y ante ellos se proclama el mensaje que revela la Iglesia [41] Si en este lugar los presbiteros aparecen revestidos de una cierta dignidad en la Iglesia, en otros pasajes de las *Visiones* también se hace referencia a los Apóstoles, obispos, maestros y diáconos como piedras de la torre [42]

Si se intenta reducir a categorias conceptuales la problematica sobre el ministerio planteada por las *Visiones* de Hermas, se habrá de afirmar que en esta parte primera del *Pastor,* y por lo tanto en la más antigua, aparece claramente afirmada la jerarquia en la Iglesia, de la que se predica la presidencia de la comunidad [43] A este respecto, son muy significativas las conclusiones de Proaño cuando escribe «Hermas afirma la existencia de una jerarquía que dirige y gobierna la comunidad, pero una jerarquía que siempre se nombra en plural Los jerarcas de la comunidad romana unas veces son los

[33] PASTOR DE HERMAS, en *Apostolicos* p 937 1092
[34] GIET, S , *Hermas et les pasteurs* (Paris 1963)
[35] GIET, S , o c , p 279 y 294
[36] GIET, S , o c , p 279
[37] GIET, S , o c , p 300-305 y 363
[38] HERMAS, *Pastor* Vis II, 4, 3, en *Apostolicos* p 947
[39] HERMAS, *Pastor* Vis III, 9, 7, en *Apostolicos* p 961
[40] HERMAS, *Pastor* Vis III, 1, 8, en *Apostolicos* p 949
[41] HERMAS, *Pastor* Vis II, 4, 2, en *Apostolicos* p 947
[42] HERMAS, *Pastor* Vis III, 5, 1, en *Apostolicos* p 954
[43] COLSON, J , o c , p 319, y MARTIN, J , o c , p 78 79

obispos, pero la mayoría de las veces son los presbíteros Reconoce y admite, al menos en cuanto a la terminología, los tres grados de la jerarquía obispos, presbíteros y diaconos, pero nunca explícitamente hace alusion al episcopado monárquico» [44] La imprecisión terminologica referida al ministerio subsiste todavia en el *Pastor* de Hermas

Policarpo y su carta a los Filipenses

De Policarpo de Esmirna tan solo se conoce un escrito, la carta a la Iglesia de Filipos [45] Y, a decir verdad, la lectura de la misma resulta sumamente instructiva para comprobar la pobreza del léxico sobre el ministerio del siglo II, pues, como hace notar Proaño, en la carta de Policarpo no se ha superado todavía el modo de presentar colegialmente a la jerarquía que preside la comunidad cristiana [46] En la carta de Policarpo a los Filipenses se reconoce con toda claridad la existencia de una jerarquía eclesiástica, que preside la comunidad, y a la cual se la denomina colegialmente los presbiteros [47] Y junto a éstos aparecen los diáconos [48]

Contra esta interpretación se ha querido aducir el comportamiento de Policarpo, que visita a Aniceto para tratar sobre la fecha de la pascua, para afirmar el papel propio de un obispo monarquico [49] Es cierto que quien realizó la visita fue personalmente Policarpo y quien suscribio la carta también En el saludo de la carta aparece este encabezamiento «Policarpo y los ancianos que están con él, a la Iglesia de Dios que habita como forastera en Filipos» [50] Policarpo saluda en nombre propio porque es él quien escribe, pero vinculado con los presbíteros, que en unión con el constituyen el colegio que preside a la Iglesia en Esmirna Sin embargo, tanto el hecho de haber sido él quien emprendió el viaje para resolver una cuestion liturgico-teologica como el de ser él quien encabeza la carta junto con los presbíteros, insinuan una tendencia de tipo monárquico Por ello parece lo más prudente afirmar que si en la carta de Policarpo a los Filipenses no se afirma de modo directo la existencia del episcopado monárquico, existen datos que permiten advertir la tendencia eclesial hacia el mismo

[44] PROANO GIL, V , o c , p 196 197
[45] POLICARPO, *Carta a los Filipenses*, en *Apostolicos* p 661 671
[46] PROANO GIL, V , o c , p 192
[47] POLICARPO, o c , VI, en *Apostolicos* p 665
[48] POLICARPO, o c , V , en *Apostolicos* p 664
[49] PROANO GIL, V , o c , p 193 195
[50] POLICARPO, *Saludo* o c , en *Apostolicos* p 661

En la carta de Policarpo aparece un aspecto que no debemos dejar de lado se trata de la preocupación universal que siente por las otras Iglesias Así, ante el comportamiento del presbítero Valente en la comunidad de Filipos, se permite indicar a los jerarcas de aquella Iglesia el proceder que han de seguir con dicho presbítero, a fin de reducirlo al comportamiento correcto [51] Movido por la caridad, que se preocupa por el bien de las Iglesias, Policarpo se permite intervenir con su consejo en un problema que directamente no le afecta Y a tenor del testimonio de sus últimas jornadas, tal y como aparece descrito en su *Martirio* [52], Policarpo pasaba los días previos a su encarcelamiento orando por todas las Iglesias, según era su costumbre habitual [53] Y en la prisión como en el martirio, su oración se elevó en favor de la Iglesia universal esparcida por la redondez de la tierra [54]

Recapitulación

El estudio de esta primera época de la patrística ofrece unos resultados muy claros que, por su intrínseco valor no sólo histórico sino también teológico, interesa recoger de modo sistemático Y con el fin de hacerlo con la mayor precisión posible, los ofrecemos en forma de escuetas conclusiones

1.ª El reconocimiento del ministerio eclesial como una institución divina transmitida a través de los Apóstoles, es una afirmación constante entre los Padres hasta aquí estudiados

2.ª La categoría teológica sobre la que hacen recaer la existencia del ministerio en la Iglesia es la misión, que, arrancando de Jesucristo, continúa viva desde los Apostoles por la sucesión del mitente al enviado

3.ª Esta mision se concreta basicamente en el orden ministerial de los obispos-presbíteros, a los que acompañan los diáconos

4.ª Los ministros presiden de forma colegial la comunidad cristiana, aunque comienzan a insinuarse determinados indicios que permiten advertir la apertura eclesial hacia el episcopado monárquico

5.ª Es competencia de la comunidad elegir a quienes la tienen que presidir

[51] POLICARPO, o c , XI, en *Apostolicos* p 669
[52] *Martirio de San Policarpo* en *Apostolicos* p 672-689
[53] *Martirio* V, 1, en *Apostolicos* p 675
[54] *Martirio* VIII, 1, en *Apostolicos* p 677

III EL MINISTERIO MONARQUICO

Ignacio de Antioquía y el ministerio del obispo

Las fuentes clásicas e imprescindibles para encontrar en los Santos Padres la formulacion tripartita del ministerio eclesiástico son, sin duda alguna, las cartas de Ignacio de Antioquía [55] En el conjunto de sus cartas los sustantivos obispo, presbítero y diácono adquieren tal exactitud conceptual que llegan a ser términos técnicos para designar los tres grados del ministerio eclesiástico [56] Sin embargo, para poder precisar su íntegra concepcion sobre el ministerio, es preciso distinguir lo que piensa del mismo a nivel de la Iglesia local y lo que piensa en relacion con la Iglesia universal

a) *Dimensión eclesial del ministerio del obispo*

La estructura de la jerarquía local la comprende Ignacio integrada en los tres grados del obispo, los presbíteros y los diáconos [57] Esta concepción jerárquica de Ignacio es indiscutible, aunque su misma claridad abre como cuestión a precisar cómo pudo llegar a semejante precisión terminológica y conceptual Y para responder a esta pregunta hay que remontarse hasta la consideracion de la vida intratrinitaria, a la que Ignacio recurre para fundamentar su reflexión teologica sobre los ministerios Desde la misma vida de Dios va a deducir Ignacio la vida de la Iglesia a través de los ministerios Ignacio toma en consideración el ministerio a partir de una relación analógica con el misterio de la Trinidad Lo que el Padre tiene de principio en la vida trinitaria, lo tiene también el obispo al frente de la comunidad, por ello valora al obispo como el centro de la vida eclesial y, al igual que en la consideración del misterio trinitario hay que partir del Padre, en la reflexión teológica sobre la Iglesia se ha de partir siempre del ministerio episcopal

Para reestructurar este pensamiento suyo de la manera más clara y concisa posible, acudimos a la carta que dirige a la comunidad de Magnesia, en la que, al proponer como ideal de vida a los fieles de aquella Iglesia la práctica de la concordia, les exhorta a que vivan «bajo la presidencia del obispo, que ocupa el lugar de Dios» [58] En la analogía ignaciana, que se orienta a fundamentar la unidad de la

[55] IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Cartas* en *Apostolicos* p 447 502

[56] PROANO GIL, V , o c , p 186

[57] IGNACIO, *Ef* VI, 1, en *Apostolicos* p 451, *Mag* VI, 1, en *Apostolicos* p 462, *Tral* 2,1 y 3,1, en *Apostolicos* p 468, Flp 1,1, en *Apostolicos* p 481

[58] IGNACIO, *Mag* VI, 1, en *Apostolicos* p 462

Iglesia local, se advierte siempre la razón teológica que eleva hasta la Trinidad la estructura y el comportamiento de la Iglesia. Por ello, no tiene inconveniente en proponer como norma a los fieles de dicha comunidad eclesial que «así como el Señor no ha hecho nada, por sí o por medio de sus Apóstoles, sin el Padre, con quien es uno, así tampoco vosotros hagáis nada sin el obispo y los presbíteros» [59]. La ejemplaridad de Cristo, en su conducta frente al Padre, es el punto de referencia que ha de orientar siempre a los fieles en su comportamiento ante la jerarquía en la Iglesia.

Desde el dinamismo intratrinitario, prolongado operativamente en la vida de la Iglesia a través del obispo, especifica Ignacio lo que es eclesialmente el ministerio del obispo. Y por ello afirma que, así como en el seno de la Trinidad el Padre es el principio de la divinidad del Hijo, y el Hijo, hecho carne, obra la redención en unión consustancial con el Padre, así también en la Iglesia el Padre, a quien llama «obispo invisible» [60], es el principio de la unidad mediante la instrumentalidad del obispo [61]. El obispo, en la eclesiología trinitaria de san Ignacio, es principio de unidad eclesial por cuanto en la Iglesia *representa* al Padre, principio dinámico de la unidad de Dios en el seno de la Trinidad.

b) *Los presbíteros y el presbiterio*

San Ignacio ha requerido globalmente el acatamiento de los fieles al obispo y a los presbíteros, lo cual no quiere decir que identifique ni el lugar ni la función que uno y otros tienen en la Iglesia. El obispo, como ya hemos visto, ocupa el lugar del Padre, lo cual le otorga la preeminencia eclesial. Y junto a él aparecen siempre los presbíteros, a los que los fieles deben obediencia como al colegio de los Apóstoles [62]. Los presbíteros, colocados y entendidos siempre alrededor del obispo, constituyen un cuerpo corporativo interpretado como un presbiterio [63]. Para Ignacio, la figura eclesial del presbiterio

[59] IGNACIO, *Mag.* VII, 1, en *Apostólicos* p.463.

[60] IGNACIO, *Mag.* III, 2, en *Apostólicos* p.461.

[61] Queremos hacer notar que Juan Pablo II en su *Carta a los sacerdotes* de 1979 recurre al texto de san Ignacio para fundamentar la unión de los sacerdotes con su propio obispo.

[62] IGNACIO, *Ef.* II, 2, en *Apostólicos* p.449, y XX, 2, en *Apostólicos* p.459; *Mag.* II, en *Apostólicos* p.461; VI, 1, en *Apostólicos* p.462; VII, 1, en *Apostólicos* p.463; *Tral.* II, 2, en *Apostólicos* p.468; III, 1, en *Apostólicos* p.469; *Esm.* VIII, 1, en *Apostólicos* p.493; *Pol.* VI, 1, en *Apostólicos* p.500.

[63] IGNACIO, *Ef.* IV, 1, en *Apostólicos* p.449; XX, 2, en *Apostólicos* p.459; *Mag.* II, 1, en *Apostólicos* p.461; XIII, 1, en *Apostólicos* p.466; *Tral.* II, 2, en *Apostólicos* p.465; VII, 2, en *Apostólicos* p.470; XIII, 2, en *Apostólicos* p.473; *Esm.* VIII, 1, en *Apostólicos* p.493; XII, 2, en *Apostólicos* p.495.

es inseparable de la del obispo, de tal forma que, a manera de ejemplo, afirma del presbiterio que está unido al obispo como las cuerdas a la lira, y es mediante esta sinfonía de caridad como canta Jesucristo [64]. Para Ignacio, el presbiterio, alrededor del obispo, guarda una semejanza con los Apóstoles alrededor de Jesucristo [65].

c) *El ministerio de los diáconos*

Quizá el texto más claro entre los de Ignacio para referir globalmente los tres grados de la jerarquía eclesiástica es el que dice: «Todos debéis reverenciar a los diáconos como a Jesucristo, al obispo como a la imagen del Padre, a los presbíteros como al senado de Dios y al colegio de los Apóstoles» [66]. La jerarquía eclesiástica ya ha quedado descrita en sus tres miembros, mediante cuyo ejercicio ministerial se realiza la Iglesia. Y en esta trilogía, los diáconos son imagen de Cristo por su comportamiento de servicio, por la propia entrega a los demás y por la práctica de la caridad en favor del prójimo. La disposición de Cristo, que no ha venido a ser servido sino a servir [67], ha de ser puesta en práctica por quienes ejercen un ministerio de servicio, es decir, por los diáconos.

d) *Realización del culto en la Iglesia*

La jerarquía eclesiástica, según Ignacio de Antioquía, tiene como competencia fundamental convocar a la Iglesia en torno al altar único [68]. Y cuando se refiere a un único altar, no está empleando un puro símbolo, sino que está haciendo mención del altar concreto en que es ofrecida la Eucaristía [69]. Ignacio formula una preciosa exposición sobre el misterio eucarístico, y, aunque no es éste el momento de exponerla, en cambio lo que sí debemos recordar es que, según su concepción litúrgica, la celebración eucarística convoca en torno al altar a toda la jerarquía y con ella a la Iglesia en su totalidad. Y dentro de su concepción unitaria de la Iglesia a partir del obispo, resulta lógico que sostenga que la celebración eucarística sólo puede ser presidida por el obispo o por su delegado. Y lo que se ha dicho de la Eucaristía hay que repetirlo del bautismo [70]. Al obispo, que es

[64] IGNACIO, *Ef.* IV, 1, en *Apostólicos* p.449-450.
[65] IGNACIO, *Esm.* VIII, 1, en *Apostólicos* p.493.
[66] IGNACIO, *Tral.* III, 1, en *Apostólicos* p.469.
[67] Mc 10,45.
[68] IGNACIO, *Mag.* VII, 1-2, en *Apostólicos* p.463.
[69] COLSON, J., o.c., p.337.
[70] IGNACIO, *Esm.* VIII, 1, en *Apostólicos* p.493.

principio de unidad eclesial desde su analogía con el Padre, le corresponde constituir a la Iglesia en unidad de vida santa mediante los sacramentos.

e) *El ministerio del obispo y la Iglesia universal*

En la terminología ignaciana aparece un término que no puede dejar de interesar, pues habla de la Iglesia católica, es decir, de la Iglesia que se extiende por el mundo entero. Y paralela con esta noción eclesial se formula la íntima vinculación de los obispos entre sí, de tal manera que forman un cuerpo con Jesucristo [71]. Un testimonio patente de esta manera de pensar lo ofrece el hecho de dirigir a diversas Iglesias sus propias cartas, a través de cuyo comportamiento manifiesta su preocupación por la Iglesia católica.

Con la teología ministerial de Ignacio de Antioquía se ha dado un paso decisivo en la fundamentación del ministerio en la Iglesia, ya que se ha afirmado el episcopado monárquico, se ha fundamentado la comunión del presbiterio con el obispo y se ha descrito la función de servicio de los diáconos. Se puede decir que con san Ignacio la Iglesia adquiere la estructura definitiva que ha de regirla [72].

Tertuliano y la concepción sacerdotal del ministerio

Los problemas críticos que todavía hoy subsisten en torno a la figura de Tertuliano no son pocos. Entre otros, sería conveniente en este momento poder precisar su estado eclesial, es decir, si fue sacerdote o si permaneció laico [73], pues no se trata de una mera curiosidad, sino del dato que permitiría comprobar el grado de vivencia personal que otorgaba a las afirmaciones sobre el ministerio, en la medida que lo exponía a partir de una nueva noción teológica. En

[71] IGNACIO, *Esm* VIII, 2, en *Apostólicos* p.493

[72] SCHILLEBEECKX, E. H , en o.c., p.52, tras el análisis de la doctrina ministerial de Ignacio de Antioquía, formula la siguiente pregunta· «¿es ya aquí "episcopado" idéntico al apostolado o función de obispo? ¿O nos quedamos dentro de los límites del presbiterado, de tal forma que el episkopos del tipo ignaciano —para expresarnos anacrónicamente— es, más o menos, como un párroco rodeado de sus coadjutores? No se puede responder exactamente Estamos en un período de transición en el que episkopos, como expresión del presbítero, ha evolucionado hasta significar "presbítero-presidente", inaugurándose así el tercer estadio: la evolución de episkopos —como presbítero-presidente— a la significación de episkopos-obispo»

[73] La cuestión es fuertemente debatida entre los críticos, cuyas opiniones se dividen. Mientras para KOCH, H , no fue sacerdote, DE LABRIOLLE, P , sostiene la tesis contraria y afirma su estado sacerdotal.

este proceso conceptual y terminológico, en el que el ministerio se comprende por vez primera como un sacerdocio, Tertuliano coincide, aunque andando por caminos distintos, con Cipriano y con Hipólito de Roma, y aporta una terminología técnica que interesa recordar.

a) *Precisiones terminológicas*

Desde su formación de jurista, Tertuliano ha aportado a la teología términos nuevos como *ordo* (orden) y *plebs* (pueblo), que han servido para ampliar la comprensión del ministerio [74]. De estos dos términos, el de mayor trascendencia es *ordo* y su derivado *ordinare,* por lo que conviene analizarlo. Desde el derecho romano, con el sustantivo *ordo* se designaba a un grupo de personas cualificadas, en contraposición con el pueblo llano, al que se le reconocía como *plebs.* Tertuliano asume esta acepción, y por ello, frente a *plebs christiana,* integrada por los laicos, se halla el *ordo* jerárquico propio de los ministros [75]. Al término *ordo* suele añadir Tertuliano diversos adjetivos con los que especifica su naturaleza ministerial, siendo el más significativo entre ellos *sacerdotalis,* de tal forma que, al construir la expresión *ordo sacerdotalis,* designa de modo concreto a los ministros [76]. Otro término empleado por Tertuliano es el de *clerus,* con el que denomina de forma directa al obispo y por extensión a los presbíteros y a los diáconos [77].

En el léxico de Tertuliano aparece nítidamente formulada la distinción entre los ministros y el resto del pueblo de Dios, y a los ministros se les reconoce mediante denominaciones propias con las que se indica su rango propio y por lo tanto su diferencia con el pueblo. Hay un texto que resulta altamente significativo por las constantes contraposiciones verbales que establece entre los ministros y el pueblo con el fin de poner de manifiesto la diferencia entre ellos. Así, contrapone a los diáconos, a los presbíteros y a los obispos con los laicos, a los jefes con la grey, y habla de los que presiden y están constituidos en dignidad [78].

[74] GY, P.-M., «Remarques sur le vocabulaire antique du sacerdoce chrétien», en *Études sur le sacrement de l'ordre* (París 1957). En p.126 hace constar el origen romano de ambos términos y precisa que el *ordo* se aplicaba al grupo de cuantos gobernaban la ciudad.

[75] VILELA, A., *La condition collégiale des prêtres au IIIe siècle* (París 1971) p.228.

[76] TERTULIANO, *De Exhortatione castitatis* VII, 2: CCSL II, p.1024: «Inde igitur apostolus plenius atque strictius praescribit unius matrimonii esse oportere qui alleguntur in ordinem sacerdotalem».

[77] TERTULIANO, *De Monogamia* XII, 1: CCSL II, p.1247.

[78] TERTULIANO, *De Fuga* 11,1-4: CCSL II, p.1148-1149: «Haec sentire et facere omnem servum Dei oportet, etiam minoris loci, ut maioris fieri possit, si quem gradum

b) *La figura del obispo*

Para Tertuliano, Jesucristo es el gran sacerdote del Padre [79] y de este sacerdocio participaron los Apóstoles a partir de Pentecostés y participa también cada obispo [80]. Con el planteamiento sacerdotal de Tertuliano se abre un nuevo modo de reconocer al obispo, pues pasa a ser el sumo sacerdote [81]. No sólo las acciones litúrgicas dependen y han de ser presididas por el obispo, sino que toda doctrina y disciplina eclesiástica viene regida por su autoridad. El poder del obispo resulta universal en la Iglesia, en virtud del sacerdocio que desempeña [82].

c) *Denominación de los presbíteros*

Para designar a los presbíteros, Tertuliano emplea estas tres palabras: *presbyteri, seniores* y *praesidentes.* Con las tres expresa la misma realidad ministerial, pero de ellas interesa analizar la derivación que saca a partir de la palabra presbítero. Con el sustantivo presbítero denomina al grupo jerárquico que se encuentra ubicado entre el obispo y los diáconos [83]. Y como nota peculiar referida a los mismos, presenta que forman un estamento, al que, desde su propia naturaleza eclesial, le reconoce la capacidad de otorgar asentimiento ante las cuestiones debatidas que le son propuestas: por ello habla de un *consensus sacerdotalis* [84]. A partir de esta formulación se ha de concluir que la concepción sacerdotal, que previamente había predicado del obispo, la amplía y comienza a predicarla también del presbítero. En la concepción de Tertuliano, se inicia un nuevo movimiento conceptual, al que sigue otro verbal, en virtud del cual el ministerio es reconocido y expresado a partir del sacerdocio, aunque

in persecutionis tolerantia ascenderit Sed cum ipsi actores, id est ipsi diaconi et presbyteri et episcopi, fugiunt, quomodo laicus intellegere poterit, qua ratione dictum sit "Fugite de civitate in civitatem"? Itaque cum duces fugiunt, quis de gregario numero sustinebit ad gradum in acie fugendum suadere? Certe quidem bonus pastor animam pro pecoribus ponit . Porro si eos, qui gregi praesunt fugere, cum lupi irruunt, nec decet, immo nec licet .. ideo praepositos ecclesiae in persecutione fugere non oportebit».

[79] TERTULIANO, *Adversus Marcionem* IV, 9 CCSL I, p 560 «Christum Jesum, catholicum Patris sacerdotem».

[80] TERTULIANO, *De Praescriptione haereticorum* 32,1-6: CCSL 70, 39-41.

[81] TERTULIANO, *De Baptismo* 17,1· CCSL I, p.291

[82] Como observa VILELA, A , en o c , p 234, la palabra disciplina aparece más de doscientas veces en los escritos de Tertuliano y significa todo lo que es susceptible de cambio o de corrección, tanto a nivel disciplinar como doctrinal.

[83] TERTULIANO, *De Baptismo* 17,1 CCSL I, p 291

[84] TERTULIANO, *De Exhortatione castitatis* 7,3. CCSL II, p.1025.

teniendo en cuenta que el término sacerdote lo aplica fundamentalmente al obispo y tan sólo de manera derivada al presbítero [85]. Una encuesta realizada a base de los escritos de Tertuliano y de Cipriano arroja como resultado que mientras a los obispos se les denomina setenta y siete veces sacerdotes, a los presbíteros se les otorga este título tan sólo cinco. Basta observar estos números para convencerse que por *sacerdotes* entienden, tanto Tertuliano como Cipriano, de modo preferente a los obispos, a los que consideran poseedores de la plenitud sacerdotal [86]. Son relativamente muy pocos los textos en los que *sacerdos* se refiere a los presbíteros. En nuestros días los usos han cambiado y resulta todo al revés [87].

Cipriano y la potestad sacerdotal

a) *«Clerus» y «plebs» en la unidad de la Iglesia*

Si a san Cipriano hubiese que definirlo por un solo concepto, tendríamos que decir de él que es el hombre de la unidad de la Iglesia. Y desarrollando esta idea predominante, habría que añadir que para Cipriano la Iglesia de Cristo está integrada por dos elementos esenciales: por la *plebs,* el conjunto de los fieles, y el *ordo* o *clerus,* que a su vez lo componen los obispos, los presbíteros y los diáconos. Así lo expone en varias de sus obras y de un modo muy especial en sus cartas, a las que habremos de recurrir con frecuencia [88].

Los textos que corroboran esta distinción son abundantes en los escritos de Cipriano; aportamos tan sólo un par de ellos por vía de ejemplo. En una carta, y refiriéndose al problema de los *lapsi,* recuerda que sobre esta materia ha escrito al clero y a la plebe [89], y con ocasión de haber sido elegido obispo Cornelio afirma que han dado su testimonio el clero y la plebe, pues ambos han participado en la elección [90]. Hay que advertir que con el término plebe no designa a una masa que se comporta de modo pasivo, sino a la parte laica de

[85] VILELA, A., o.c , p 242

[86] GY, P -M., o c , en p.138, amplía la noticia y puntualiza que durante los siglos IV y V el término sacerdote se aplicaba casi en exclusiva al obispo.

[87] GUERRA GOMEZ, M , «Problemática del sacerdocio ministerial en las primeras comunidades cristianas», en *TeSa* 1 (Burgos 1969) p 13, 85.

[88] CIPRIANO, *Cartas,* en *Obras* p.364-740.

[89] CIPRIANO, *Carta* 15,4, en *Obras* p 415: «De hoc et ad clerum et ad plebem litteras feci».

[90] CIPRIANO, *Carta* 55,8, en *Obras* p.526: «Factus est autem Cornelius episcopus de Dei et Christi ejus juditio, de clericorum paene omnium testimonio, de plebis quae tunc adfuit suffragio»

la comunidad que actúa de forma directa en los asuntos que afectan inmediatamente a la Iglesia local [91].

b) *El ministerio del obispo y la unidad eclesial*

Dentro de la comunidad, el obispo ejerce la función de eje en torno al cual gira la realidad de la Iglesia, que es siempre la Iglesia particular. De tal forma es esto así que en la formulación de Cipriano se considera a la Iglesia particular como la grey adherida al pastor, que es el obispo, y establece tal vínculo de unión entre el obispo y los miembros de la comunidad que si éstos se sustraen del obispo dejan de pertenecer a la Iglesia: si alguien no está con el obispo, no está con la Iglesia, precisa san Cipriano [92]. Desde el ministerio del obispo se edifica la Iglesia particular.

La razón de la autoridad del obispo en la Iglesia no es más que una lógica deducción de haber sido puesto por Dios al frente de la misma. Con palabras semejantes a éstas lo afirma reiteradamente: «Dios se digna elegir y constituir a sus sacerdotes en la Iglesia» [93].

La institución divina del episcopado es un hecho evidente para Cipriano; por ello sostiene que el obispo, una vez investido de sus poderes, no depende sino de Dios y es independiente de cualquier otra autoridad [94].

Colocado a la cabeza del clero, el obispo ejerce en su propia Iglesia una auténtica función primacial, en virtud de la cual la Iglesia universal está bien trabada por el vínculo de los obispos que se unen entre sí [95]. Por ello, Cipriano reconoce al obispo como al sacerdote por antonomasia, al que le corresponde la celebración de todas las acciones litúrgicas, y por ello es quien admite en la comunidad a los nuevos cristianos por los sacramentos del bautismo y de la confirmación [96]; los separa de la Iglesia por la excomunión si han sido merecedores de ella, y los reintegra mediante la imposición de las manos después de una penitencia saludable [97]; preside de manera ordinaria la celebración eucarística, aunque no de manera exclusiva, ya que al presbítero, acompañado y asistido por un diácono, se le permite ce-

[91] VILELA, A., o.c., p.259.

[92] CIPRIANO, *Carta* 66, VIII, 3, en *Obras* p.629: «Episcopum in Ecclesia esse et Ecclesiam in episcopo, et si quis cum episcopo non est, in Ecclesia non esse».

[93] CIPRIANO, *Carta* 48, IV, 2, en *Obras* p.506: «Dominus qui sacerdotes sibi in Ecclesia sua eligere et constituere dignatur».

[94] PROAÑO GIL, V., o.c., p.205.

[95] CIPRIANO, *Carta* 66, VIII, en *Obras* p.629.

[96] CIPRIANO, *Carta* 73, IX, en *Obras* p.679.

[97] CIPRIANO, *Carta* 34, III, en *Obras* p.467.

lebrarla en caso de necesidad [98]; y, por último, es el obispo quien impone las manos al nuevo obispo [99].

La idea dominante de Cipriano sobre el ministerio gira siempre en torno a la unidad de la Iglesia de Cristo. Así lo proclama al decir que la Iglesia de Cristo es una, aunque está dividida en muchos miembros [100], y a esta unidad la sirve el obispo monárquico cuando está al frente de una Iglesia particular, ya que el episcopado en sí es uno, aunque se ejerce a través de muchos [101]. Por esta función eclesial, que se extiende más allá de la propia Iglesia local, el obispo es vínculo de unión entre las distintas Iglesias particulares que se integran en la única Iglesia universal de Cristo.

El obispo, para ejercer todas sus competencias eclesiales, está dotado de la autoridad que se desglosa en estas diversas funciones: ministerio de la palabra o de la evangelización, en su doble modalidad de proclamar la palabra de Dios a los no creyentes y de hacer profundizar en la enseñanza a los ya iniciados; el ministerio cultual-sacramental, que abarca la celebración de la Eucaristía, la administración del bautismo, el perdón de los pecados y la unción de los enfermos; y, por último, el poder de jurisdicción o gobierno [102].

c) *Los presbíteros en torno al obispo*

Los presbíteros, según ya hemos visto en la terminología de Cipriano, están integrados en el clero; son clero y no pertenecen por tanto a la *plebs*. Y, en cuanto que son clero, les corresponde la competencia muy definida de servir a la Iglesia mediante la colaboración con el obispo.

Para comprender el pensamiento de Cipriano sobre los presbíteros, se ha de tener en cuenta que en su terminología resulta más exacto hablar del presbiterio que de los presbíteros, ya que en su propia realidad ministerial forman un cuerpo en torno al propio obispo. Con el término presbiterio, Cipriano se refiere a los presbíteros, a los que sin embargo no se les puede confundir con un colegio, y esto por la sencilla razón de que el término colegio lo reserva siempre para el colectivo de los obispos [103]. Los obispos forman un cole-

[98] CIPRIANO, *Carta* 5, II, 1, en *Obras* p.378.
[99] CIPRIANO, *Carta* 67, V, 2, en *Obras* p.635.
[100] CIPRIANO, *Carta* 55, XXIV, 2, en *Obras* p.538: «Cum sit a Christo una Ecclesia per totum mundum in multa membra divisa».
[101] CIPRIANO, *Carta* 55, XXIV, 2, en *Obras* p.538: «Episcopatus unus episcoporum multorum numerositate diffusus».
[102] GUERRA GÓMEZ, M., o.c., p.87.
[103] VILELA, A., o.c., p.273-274.

gio de rango universal y en función de la unidad de la Iglesia, y los presbíteros se integran en un presbítero alrededor del propio obispo. El presbiterio es entendido por Cipriano como un colaborador del obispo, de ahí que en alguna ocasión denomina a los presbíteros sus copresbíteros [104], es decir, los presbíteros con él.

d) *Honor sacerdotal*

El obispo es en el lenguaje de Cipriano, como también en el de Tertuliano, el sacerdote por antonomasia que participa del sacerdocio de Jesucristo, sumo sacerdote [105]. En alguna ocasión, también aplica el término sacerdocio a los presbíteros, pero estableciendo una diferencia entre el de uno y el de los otros, ya que el obispo ocupa el rango equivalente a la dignidad del sumo sacerdocio [106]. Con esta idea de la suprema dignidad sacerdotal se opera un cambio no sólo en la terminología, sino también en la comprensión del obispo, ya que se pasa de la categoría del servicio a la del honor [107] y comienza a abrirse paso en la consideración del ministerio una doble comprensión del sacerdocio, la de aquel que ocupa la suprema dignidad y la de quienes, siendo también sacerdotes, no la ocupan. Y con esta apreciación que exalta la figura sacerdotal del obispo a la altura de un supremo sacerdocio se están echando los cimientos para describir al presbítero como el sacerdote de segundo orden.

Hipólito de Roma y el ritual de ordenación

En el siglo III aparece una obra a partir de la cual la consideración del ministerio toma un rumbo nuevo. Se trata de la *Traditio Apostolica* de Hipólito de Roma [108], el ritual más antiguo que se posee en Occidente, y en el que la idea del sacerdocio ocupa un lugar prominente [109].

Aunque no sea más que a título de mera información, interesa decir alguna cosa acerca del personaje y de su obra. A ciencia cierta, no es mucho lo que se sabe de Hipólito de Roma, aunque en favor suyo se ha de anotar que su gran personalidad ha quedado plasmada

[104] CIPRIANO, *Carta* 1, I, 1, en *Obras* p.364.
[105] CIPRIANO, *Carta* 63, XIV, 3, en *Obras* p.610.
[106] CIPRIANO, *Carta* 55, VIII, en *Obras* p.525: «Ad sacerdotii sublime fastigium».
[107] GUERRA GOMEZ, M., «Cambio de terminología de "servicio" por "honor-dignidad" en Tertuliano y san Cipriano», en *TeSa* 4 (1972) 295-313.
[108] BOTTE, B., *Hippolyte de Rome. La Tradition Apostolique* (Paris 1968).
[109] OÑATIBIA, I., o.c., p.116-117.

en una estatua del siglo III, y hallada en el XVI, en cuya base aparecen relatadas las obras por él escritas. Este dato obliga a considerarle como un escritor romano, aunque no consta que hubiese nacido en Roma. Lo más probable es que fuese de origen egipcio, vinculado por estudio a la escuela de Alejandría, ya que conoce muy bien elementos litúrgicos orientales, desconocidos por la Iglesia de Roma en el siglo III. Lo cierto es que Hipólito fue presbítero en Roma y que, con ocasión de la mitigación de la penitencia otorgada por el papa Calixto, se separó de la Iglesia y se hizo ordenar obispo por los suyos, con lo que fue el primer papa cismático de la Iglesia. Mantuvo su actitud de ruptura con la Iglesia hasta que el emperador lo mandó al destierro de Cerdeña junto con el papa Ponciano. Habiendo abdicado de sus pretensiones papales, murió mártir, y la Iglesia celebra su fiesta el 13 de agosto ya desde el siglo IV, pues en la *Depositio Martyrum* del año 354 se señala para los idus de agosto la fiesta de Hipólito en el cementerio Tiburtino [110].

En Roma compuso Hipólito su *Tradición Apostólica,* cuyas fórmulas litúrgicas no han de ser consideradas las oficiales de aquella Iglesia, por la sencilla razón de que en el siglo III todavía imperaba la improvisación en quien presidía la celebración litúrgica. El reconocimiento de esta obra ha tenido un desarrollo lento y complicado que es preciso reconstruir en sus líneas fundamentales.

A final del siglo pasado la *Traditio Apostolica* no era más que un título referido en la base de la estatua de Hipólito. Para los críticos se trataba de una obra perdida, de la que no se conocía manuscrito alguno. En cambio, sí era conocida una colección de documentos que guardaban cierta relación entre sí y con Hipólito. Se trataba del libro VIII de las *Constituciones de los Apóstoles,* del *Epítome* de dicho libro VIII, del llamado *Testamento de Nuestro Señor,* y de las denominadas *Constituciones de la Iglesia egipcia.* Todas estas obras, compuestas en lugares distintos y en fechas diversas, tenían una fuerte coincidencia doctrinal. Establecer la relación entre ellas, y por lo tanto su mutua dependencia, fue una preocupación para los críticos. La cuestión no era fácil, y dio cabida a opiniones diversas, hasta que a principios del siglo XX el alemán Schwartz [111] y el benedictino inglés Connolly [112] demostraron, cada uno por su parte, que todo este grupo de documentos procede de la *Constitución de la Iglesia egipcia,* y que esta obra no es otra que la *Tradición Apostólica* de Hipólito de Roma.

[110] QUASTEN, J., o.c., p.452-453.

[111] SCHWARTZ, E., *Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen* (Strassburg 1910).

[112] CONNOLLY, R.-H., *The So-Called Egyptian Church Order and Derived Documents* (Cambridge 1916).

Establecido ya el autor, interesa decir una palabra sobre el contenido de su obra [113]. Y, con respecto al mismo, cabe decir que, siendo desordenado y al mismo tiempo original, dejó reflejada exactamente la doble pretensión de su intención: la de ofrecer de manera conjunta la disciplina litúrgica de la Iglesia, y la de señalar las directrices que en fidelidad a la tradición apostólica debe seguir toda comunidad cristiana [114]. Partiendo de esta preocupación litúrgica, y tomando como pauta el rito litúrgico de la ordenación de los ministros, ofrece una detallada exposición tanto de la realidad sacramental y eclesial del obispo como de la del presbítero y de la del diácono.

a) *El obispo, elegido por el pueblo*

De los tres rituales que ofrece la *Tradición Apostólica* sobresale el de la ordenación del obispo por poner de manifiesto una teología sólida y profunda sobre el episcopado [115]. El rito de la ordenación episcopal consta de cuatro partes, de las cuales la más importante, sin duda alguna, es la segunda acompañada por parte de la tercera. Pero antes de la ordenación ha tenido que ser elegido el ordenando, detalle al que se le presta atención en la *Tradición Apostólica.* Hipólito es, a este respecto, parco pero claro. Sencillamente exige que sea ordenado obispo quien previamente haya sido elegido para este ministerio por todo el pueblo [116].

Esta exigencia depara la ocasión para que, haciendo un paréntesis en la consideración ministerial de Hipólito, recojamos algunos datos de la época patrística con los que reconstruir el pensamiento entonces imperante sobre la participación del pueblo en la elección de los ministros.

La tradición de que sea el pueblo quien elija a los ministros arranca de la Sagrada Escritura. Según el testimonio de los Hechos de los Apóstoles, al que ya nos hemos referido anteriormente, así había ocurrido ya en el caso de los Siete, cuando la comunidad presentó los elegidos y los Apóstoles les impusieron las manos [117]. Siguiendo esta norma, Clemente recordaba el proceder de los eximios varones cuando ordenaban a otros ministros con el consentimiento

[113] Las conclusiones de SCHWARTZ y CONNOLLY, recientemente reafirmadas por BOTTE, no son unánimemente aceptadas. Un resumen de las diversas opiniones sostenidas en la actualidad puede verse en SANTANTONI, A., *L'ordinazione episcopale* (Roma 1976) p.27, nota 1.

[114] BOTTE, p.25.

[115] SANTANTONI, A., o.c., p.28.

[116] BOTTE, p.40: «Episcopus ordinetur electus ab omni populo».

[117] Hech 6,3.6.

de la Iglesia entera [118]. El texto de la carta de Clemente es lo suficientemente claro para que se advierta en él la participación material de la Iglesia entera en la elección de los sucesores de los Apóstoles.

El pueblo tiene, según Clemente, una participación en la elección de quienes han de ser enviados, pero no es el pueblo quien envía ni quien constituye al enviado. Por ello, porque la autoridad con que han sido revestidos los ministros no les ha sido conferida por el pueblo, tampoco el pueblo puede deponerlos. (Recuérdese que oponerse a la deposición de los presbíteros por parte del pueblo fue la ocasión inmediata de la carta de Clemente.) A la Iglesia entera le corresponde prestar su asentimiento en la elección, y a los ministros ya enviados compete en exclusiva constituir y enviar por la ordenación a los nuevos ministros. La distinción entre constituir a los ministros por los ministros desde la continuidad de la misión, y participar en el consentimiento de la Iglesia para elegirlos, es fundamental no sólo para ofrecer una recta exégesis de los textos de Clemente y de Hipólito, sino para comprender que la categoría teológica de la misión es la que imperaba en la patrística a la hora de establecer la fundamentación del ministerio.

Tras la proposición de Hipólito, y junto al testimonio de la carta de Clemente a los Corintios, con su profundo contenido dogmático, ha de ser aducida la norma de la *Didaché* a la que, por ser la fuente más antigua de la legislación eclesiástica, hay que considerar como punto legal de referencia obligada a la hora de recopilar los datos históricos con que llegar a conocer el comportamiento de la primitiva Iglesia en la elección y ordenación de los ministros. En la *Didaché* se prescribe: «Elegíos obispos y diáconos dignos del Señor, que sean hombres mansos, desinteresados, verdaderos y probados» [119]. La escueta redacción del texto, muy en consonancia con la naturaleza legal de la obra, pone claramente de manifiesto la conciencia de la Iglesia en aquel tiempo sobre la participación del pueblo en la elección de los ministros.

A partir de aquel momento, y con el correr de los tiempos, se fueron fijando normas y requisitos, a tenor de los cuales se había de proceder en la elección de los ministros. Así, la *Didascalia* ofrece ya una amplia gama de condiciones que han de concurrir en quien tenga que ser ordenado obispo. De éstas, unas son de índole física, tal como la edad, pues el candidato no ha tener menos de cincuenta años; otras son de tipo intelectual, pues pide que en la medida de lo posible sea un hombre instruido. Y sobre todo se requiere que el futuro obispo esté adornado con una larga serie de cualidades mora-

[118] CLEMENTE, 44,1-3, en *Apostólicos* p.218.
[119] *Didaché* XV, 1-2, en *Apostólicos* p.92.

les, que le hagan idóneo para ejercer tal ministerio en la Iglesia. De todas estas cualidades ha de ser probado por el pueblo el candidato, y ha de recibir el refrendo de todos [120].

En todos los textos litúrgicos influidos por la *Tradición Apostólica* de Hipólito subsiste de modo coincidente la determinación de que el pueblo haya elegido al candidato previamente a la ordenación. Así el capítulo VIII de las *Constituciones de los Apóstoles* describe con colorido de solemnidad litúrgica el ceremonial de la ordenación del obispo y, formando parte del mismo, aparece claramente formulada la necesidad de que haya sido elegido por el pueblo. De manera gráfica dice que habiéndolo hallado en todo inculpable, ha sido elegido por todo el pueblo [121].

La *Didascalia Arabiga* aporta alguna novedad legal sobre los anteriores datos analizados. Por ello, y con el fin de cerrar las aportaciones de tipo jurídico, es conveniente transcribir también su testimonio. En el capítulo titulado *De ordinatione episcopi* describe el rito para ser ordenado. Y concreta que ha de ser elegido por todos, según la voluntad del Espíritu Santo. Que no tenga mancha, que sea casto, santo, manso, bondadoso, no preocupado por lo suyo, vigilante, no interesado por el dinero, irreprensible, no batallador, sino misericordioso, amante de los pobres y buen conocedor de los misterios de Dios, que no apetezca lo que es de este mundo; que sea casto, dispuesto a toda obra piadosa. Considera bueno que sea célibe; de no ser así, que sea varón de una sola mujer. Que tenga una mediana edad. Y que todo el pueblo y el clero testifiquen a favor suyo, y que los obispos presentes le impongan las manos [122]. El largo texto aducido resulta muy interesante por cuanto subraya con cierto énfasis reiterativo las muchas cualidades de diversos aspectos que deben adornar a quien haya de ejercer el episcopado. Por ello, cuando se pide que todo el pueblo elija según el Espíritu Santo, se ha de entender que exige del pueblo que proceda guardando las normas dictadas por el Espíritu Santo y que son todas las cualidades enumeradas. En este texto, como en todos los anteriores, se distingue tan claramente la elección por parte del pueblo —«eligatur ab universo populo»— y la ordenación conferida por los ministros —«et episcopi praesentes ei manum imponant»— que no hace falta insistir en ello.

Los textos patrísticos que todavía podrían ser aducidos en favor de la participación del pueblo en la elección de los obispos son tan-

[120] *Didascalia* 11,3, en FUNK, F. X., *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* 1 (Paderbonnae 1905) p.32: «Probetur et si ab omnibus testimonium habet, constituatur episcopus in pace».

[121] *Constitutiones Apostolorum* VIII, 2,5, en FUNK, F. X., I, p.473: «inculpatum in omnibus, a cuncto populo electum».

[122] *Didascalia Arabiga* XXXVI, 1-6, en FUNK, F. X., II, p.125-127.

tos que su simple enumeración habría de resultar ciertamente prolija. Y porque el contenido doctrinal de todos ellos es siempre el mismo, afirmando la participación del pueblo en la elección de los ministros, nos consideramos dispensados de continuar aportando nuevos datos. Sin embargo, no renunciamos a aportar ciertas referencias de Cipriano, por la sencilla razón de haber sido uno de los Padres que más se han distinguido en la consideración teológica del episcopado desde la eclesiología. Cuando el cisma y la herejía, por un lado, y la deserción ante el martirio, por otro, amenazaron a la unidad de la Iglesia, Cipriano pugnó por afianzar la debilitada unidad eclesial, apoyando su argumentación sobre la base visible del episcopado y sobre la vivificante acción invisible del Espíritu Santo como elementos fundamentantes de la Iglesia. Dada la preponderancia que en la eclesiología otorga Cipriano al obispo, su punto de vista sobre el modo de proceder en la elección y en la ordenación del mismo es de singular importancia.

Muchas son las ocasiones en que Cipriano se refiere a la participación del clero y del pueblo en la elección del obispo, y por tanto las citas que se podrían aducir también son muchas. De entre todas las posibles entresacamos aquellas que, por su contenido y formulación, subrayan de manera especial la participación del pueblo en la elección del obispo.

Basándose en un texto del Antiguo Testamento en el que Yahveh dispone que los sacerdotes sean constituidos en la presencia de toda la sinagoga, concluye Cipriano que Dios ha dispuesto que la elección sacerdotal se haga por el pueblo que asiste a ella, de tal forma que mediante su presencia se denuncien los crímenes de los malos y se prediquen los méritos de los buenos, y así, concluye Cipriano, será una ordenación justa y legítima la que sea examinada por el juicio y el sufragio de todos [123]. Para Cipriano, la participación del pueblo en la elección de los ministros tiene una fundamentación en el derecho divino, pues en la misma carta, unos párrafos antes, había dicho que el sacerdocio desciende de Dios, estando presente la plebe, mediante la elección ante los ojos de todos [124]. Para Cipriano, la presencia del pueblo en la elección de los ministros tiene una finalidad muy concreta de orden selectivo: descubrir los crímenes de los malos y proclamar los méritos de los buenos. Así lo había formulado en la misma carta con expresión que no deja lugar a la duda [125]. La

[123] CIPRIANO, *Carta* 67, V, 1-2, en *Obras* p.635-636.

[124] CIPRIANO, *Carta* 67, IV, 1, en *Obras* p.634: «Quod et ipsum videmus de divina auctoritate descendere, ut sacerdos plebe praesente sub omnium occulis eligatur».

[125] CIPRIANO, *Carta* 67, II, 2, en *Obras* p.633: «In ordinationibus sacerdotorum nonnisi inmaculatos et integros antistites eligere debemus, qui sancte et digne sacrificia Deo offerentes audiri in precibus possint quas faciunt pro plebis dominicae incolumi-

función selectiva entre los buenos y los malos que Cipriano otorga al pueblo cuando participa en la elección de los ministros está muy clara; ahora bien, de lo que no se trata de ninguna manera es de identificar la elección con una delegación otorgada por el pueblo, como si fuese éste quien transmite el poder al nuevo ministro. Para Cipriano, la ordenación del obispo es una deducción de su eclesiología episcopal: por ello el obispo es quien ordena al nuevo obispo.

b) *La imposición de las manos y el Espíritu Santo*

Cerrado el paréntesis que hemos abierto para estudiar las diversas posturas ante la participación del pueblo en la elección de los ministros, y volviendo al estudio directo de la *Tradición Apostólica* de Hipólito de Roma, hallamos que en la estructura de la ordenación del obispo, tal y como es ofrecida en el texto, ocupa un lugar especial la imposición de las manos. Y dada la fundamental importancia de este rito en el conjunto de la ordenación, bien vale la pena reconstruirlo desde sus orígenes.

Rito de antigua raigambre judía, aparece ya en el Antiguo Testamento como signo de bendición personal [126] y litúrgica [127] y como rito de presentación de una ofrenda [128]. No sólo se imponían las manos sobre el animal que iba a ser inmolado, significando con ello el sacrificio por el perdón del propio pecado, sino también sobre la cabeza del macho cabrío, que acarreaba consigo todas las iniquidades del pueblo, y era soltado en el desierto [129]. Por último aparece también en el Antiguo Testamento como gesto de iniciación y bendición de los levitas [130] y como transmisión del Espíritu [131]. En la cultura simbólico-religiosa del Antiguo Testamento éstos fueron los momentos más importantes y significativos de la imposición de las manos, aunque no los únicos.

El gesto de la imposición de las manos aparece asumido en el Nuevo Testamento, manteniendo en parte el antiguo significado de bendecir y de perdonar, pero adquiriendo una eficacia nueva. Así, Jesucristo impuso las manos a los niños en señal de bendición [132], a

tate... Propter quod plena diligentia et exploratione sincera eos oportet ad sacerdotium Dei deligi quos a Deo constat audiri».

[126] Gén 48,14-18.

[127] Lev 10,22; Eclo 50,19-21.

[128] Ex 29,10; Lev 1,4; 3,2; 4,4.15.24.29.33; 8,14.

[129] Lev 16,21.

[130] Núm 8,10.21.

[131] Núm 27,18.

[132] Mt 19,13; Mc 10,16.

los enfermos para conferirles la salud o para liberarles de la opresión diabólica [133]. Sus discípulos hicieron lo mismo [134].

Más allá de estas significaciones, hasta cierto punto afines con las veterotestamentarias, el rito antiguo de la imposición de las manos adquirió en el Nuevo Testamento el valor específico de ser el medio a través del cual se otorga a alguien el don sobrenatural. Y unas veces significaba la admisión y la consagración plena para una función eclesial [135], en otras equivalía a la recepción del Espíritu Santo [136] y probablemente incluso llegó a representar la absolución penitencial de los pecados [137]. Pero en la Iglesia primitiva el gesto de la imposición de las manos se convirtió sobre todo en el rito a través del cual se concedía el ministerio sacerdotal y con él la sucesión apostólica.

En la *Tradición Apostólica,* dada la naturaleza ritual y litúrgica de esta obra, aparece claramente determinado el rito de la imposición de las manos como medio de ordenación ministerial. La escueta norma que en la *Tradición Apostólica* de Hipólito precede al rito de la imposición de manos en la ordenación del obispo resulta altamente significativa, pues dice así: «Estén todos en silencio, orando en el corazón por la venida del Espíritu Santo». Comentando la rúbrica dispuesta por Hipólito, Santantoni advierte que este silencio tiene un gran significado místico, pues no se trata de una mera pausa, sino de un momento de intensa oración, ya que todos los presentes, tanto los obispos como los presbíteros y el pueblo, han de orar en su corazón suplicando la venida del Espíritu Santo [138]. Dentro de este denso ambiente de oración silenciosa, uno de los obispos es invitado a que ordene al nuevo elegido, imponiéndole las manos y recitando la gran plegaria consecratoria.

En el ritual de Hipólito, la imposición de las manos es doble: la primera tiene lugar mientras todos los asistentes oran en silencio, y la segunda mientras el obispo consagrante recita la plegaria de consagración. ¿Se trata en verdad de dos imposiciones de manos? Esta cuestión ha sido interpretada de dos maneras diversas [139]. A nuestro modo de ver, no se trata de dos imposiciones distintas, de tal forma que la primera sea como signo de asentimiento por parte de todos los obispos asistentes, y la segunda constituya el momento propio de la

133 Mt 9,18; Mc 6,5; 8,23.25; Lc 4,40; 13,13.
134 Hech 5,12; 9,12; 28,8.
135 Hech 6,1-6; 13,3; 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6.
136 Hech 8,17-18.
137 1 Tim 5,22.
138 SANTANTONI, A., o.c., p.29.
139 SANTANTONI, A., o.c., p.50 nota 4. En esta larga nota el autor recoge opiniones y puntos de vista diversos sobre este particular.

ordenación. Pensamos que se trata de un solo rito, indicado en dos tiempos distintos, aunque unidos por la intención. La imposición de las manos de los obispos asistentes es en sí un gesto de invocación al Espíritu Santo. La comunidad toda le invoca orando en silencio, y el obispo consagrante, en nombre de toda la comunidad eclesial, lo invoca en voz alta al recitar la plegaria de consagración.

Con esta plegaria nos hallamos ante un texto litúrgico de rico contenido teológico y de excelente factura formal, en el que queda perfectamente declarada la finalidad sacramental de la ordenación del obispo [140]. En dos expresiones, una invocación epiclética y la concreción del efecto sacramental, se puede recoger el contenido teológico de toda la plegaria. Toda ella es una súplica para que Dios Padre conceda, sobre quien va a ser ordenado, el Espíritu Santo —*Spiritus principalis* dice el texto [141]—, el mismo que otorgó a su Hijo y a los Apóstoles para que edificasen la Iglesia, y en virtud del cual recibirá la primacía sacerdotal —*primatum sacerdotii*—, que ha de ejercer de manera constante [142].

Para Hipólito, el obispo es, por la recepción del Espíritu Santo, el sacerdote por antonomasia, el que ha recibido el Espíritu Santo como el Espíritu Principal y por ello goza de la primacía sacerdotal. Ministerio sacerdotal que ha de ejercer básicamente en la función litúrgica. Se puede decir que, en la concepción de Hipólito, ser sumo sacerdote y sumo liturgo son dos términos unívocos que expresan la realidad eclesial del obispo. Mediante el culto de adoración y de propiciación del sacrificio eucarístico, el obispo honra a Dios y obtiene de Dios el perdón para los pecados de su pueblo [143].

c) *El lugar del presbítero*

Una vez estudiada la figura eclesial y litúrgica del obispo a través del rito de su ordenación, se ha de pasar adelante y estudiar también el lugar que Hipólito otorga al presbítero mediante el rito de su ordenación. Para proceder con rigor y poder tomar en consideración todos los aspectos que confluyen en el comportamiento del presbítero dentro del ritual de órdenes, hay que atender a estos tres momentos distintos: *a)* la participación del presbítero en la ordena-

[140] BOTTE, B., «L'ordine nelle preghiere d'ordinazione», en *Studi sul sacramento dell'ordine* (Roma 1959) p.11: «Nessuna delle formule successive serà più chiara e più ricca».

[141] Sobre las diversas interpretaciones que se han hecho de *Spiritus principalis* puede verse SANTANTONI, A , o.c , p 35 nota 22

[142] BOTTE, B., *Hippolyte de Rome La Tradition Apostolique* (Paris 1968) p 44

[143] SANTANTONI, A., o.c., p 39.

ción del obispo; *b)* la concelebración del presbítero con el nuevo obispo, y *c)* la ordenación del presbítero.

d) *Participación del presbítero en la ordenación del obispo*

En el rito de la ordenación del obispo tan sólo se hacen dos simples referencias al presbítero. De él se dice, en primer término, que asiste como lo hace el pueblo —*conveniet populum una cum presbyterio*—, y, en segundo lugar, que asiste guardando silencio —*presbyterium adest quiescens*—. Más allá de asistir callados y orar en silencio, los presbíteros no tienen otra competencia en la ordenación de los obispos.

La expresión referida a los presbíteros, asisten en silencio, ha sido interpretada de manera muy distinta. Para Santantoni es un reclamo para que los presbíteros en silencio y desde el interior invoquen el Espíritu Santo sobre el obispo ordenando [144]. No se puede decir que no a esta suposición, ya que, según Hipólito, todos los asistentes han de interceder con su oración. Pero no han faltado interpretaciones más agudas y problemáticas. Vilela dice de forma lacónica que el cometido de los presbíteros en la consagración del nuevo obispo es casi nulo, con lo que quedan sumidos totalmente en la sombra [145]. Con no poca agudeza, advierte que se trata de una rúbrica negativa, ya que indica que no han de hacer nada. Y ante semejante planteamiento ritual, Vilela se pregunta si de alguna manera —aunque en forma de rechazo— no se estará evocando el tiempo ya pasado en que los presbíteros jugaban un papel decisivo ordenando a su presbítero-presidente [146], según lo ocurrido en la Iglesia de Alejandría. No pasa de ser una hipótesis, pero tiene fuerza suficiente para provocar la duda.

e) *Concelebración del presbítero con el nuevo obispo*

Terminada la ordenación del obispo, y para significar su primordial función litúrgica y sacerdotal, el ritual dispone que proceda de inmediato a celebrar la Eucaristía. A concelebrarla con los presbíte-

[144] SANTANTONI, A , o c , p 29 «Per il presbiterio in particolare, si nota che in questo rito esso non ha altro ruolo che la preghiera»

[145] VILELA, A., o.c., p.345. «Le rôle des prêtres, dans le sacre du nouvel évêque, était presque nul. Ils restent effacés, dans l'ombre».

[146] VILELA, A., o.c , p 345 «Ne serait-ce pas, d'une certaine manière, faire place aux souvenirs d'un temps déjà reculé où le *presbyterium* jouait un rôle décisif dans l'ordination de son presbyter-président?».

ros, ya que, como indica Hipólito en la rúbrica, una vez traídas las oblaciones por los diáconos, el obispo impone conjuntamente con el presbiterio las manos sobre ellas, y a continuación el obispo pronuncia la acción de gracias.

Se ha discutido si esta imposición de manos tenía un sentido sacramental, y si con ello los presbíteros participaban en una auténtica concelebración aunque sin pronunciar las palabras de la consagración, o si se trataba de un mero rito ornamental en una misa celebrada solamente por el nuevo obispo. Las opiniones se han dividido, aunque el peso de la razón se inclina a favor de quienes sostienen que se trata de una auténtica concelebración. Si se tiene en cuenta que en el siglo III la improvisación del canon por parte del obispo que presidía era la norma que regía las celebraciones litúrgicas, no hay por qué asombrarse si en la concelebración descrita por Hipólito los presbíteros imponían las manos sobre las ofrendas, rito de invocación con sentido epiclético, y formaban un cuerpo oferente con el obispo, aunque sin pronunciar la plegaria, y por tanto las palabras de la consagración, que la improvisaba el obispo según su personal devoción e inspiración.

f) *Ordenación del presbítero*

La nota previa a la ordenación de los presbíteros indica que sobre el ordenando impone las manos el obispo y que todos los presbíteros asistentes las imponen también. Hay, pues, una imposición de manos colectiva, en virtud de la cual se expresa un doble efecto. En primer lugar, que el nuevo ordenado ha quedado incorporado al presbiterio, al cuerpo de los presbíteros, al haber recibido de Dios el Espíritu de la gracia y del consejo de los presbíteros. Se trata de un don personal, pues la oración recae de forma directa sobre el ordenando, sobre este siervo —*super servum tuum istum*—, pero quien lo recibe queda integrado en la corporación de los presbíteros. En segundo lugar, el efecto descrito en la forma de ordenación pone de manifiesto que el presbítero tiene por finalidad ministerial ayudar al obispo en el gobierno del pueblo de Dios, tal y como se deduce del símil establecido entre Moisés, figura del obispo, y sus colaboradores, representados por los presbíteros.

El ministerio que se encomienda al presbítero es un servicio de colaboración con el obispo en la guía y dirección de la comunidad. Todo el colegio presbiteral comparte, bajo la tutela del obispo, la responsabilidad de conducir y animar la vida de la comunidad cristiana. Esta corresponsabilidad queda expresada en el gesto colectivo de la imposición de las manos con el cual los presbíteros se solidari-

zan con la acción eclesial del obispo al ordenar al nuevo presbítero [147]. A tenor del rito de ordenación propuesto por Hipólito, el presbítero es un colaborador del obispo, con lo que se establece una nítida distinción entre el obispo y el presbítero. Comparando el rito de ordenación del obispo con el del presbítero se advierte que el obispo, a tenor de las fórmulas litúrgicas, ha conseguido un grado de sumo reconocimiento y de suma independencia ministerial al haber sido adornado con la primacía sacerdotal, mientras que el presbítero no se define desde sí mismo, sino a partir del obispo al que ayuda como su colaborador.

Esta deducción está sacada de la misma letra del ritual de Hipólito, pues la diferencia entre el rito de ordenación del obispo y del presbítero es muy notable. El obispo recibe directamente el Espíritu como Jesús y como los Apóstoles; en cambio, los presbíteros, según la letra del mismo texto litúrgico, lo reciben por participación, como los ayudantes de Moisés recibieron el que éste poseía. Por ello, el obispo ha recibido el Espíritu principal —*Spiritus principalis*— que le otorga la primacía sacerdotal —*primatum sacerdotii*— y le constituye en el liturgo por antonomasia ante la comunidad, y el presbítero recibe el Espíritu de colaboración. Con las formulaciones litúrgicas de Hipólito ha quedado nítidamente establecida la distinción entre dos realidades distintas, la del obispo y la del presbítero, que han tenido dos formas diversas de recibir la ordenación, y que tienen dos finalidades complementarias en la Iglesia. Ambos, el obispo y el presbítero, reciben el Espíritu Santo, aunque de manera distinta. El obispo como don originario, y el presbítero como don recibido mediatamente a través del obispo [148].

Teniendo en cuenta toda esta problemática, Schillebeeckx escribe que a partir de Tertuliano, Cipriano y sobre todo de Hipólito la gradación en el sacerdocio se va expresando poco a poco mediante expresiones fijas, con lo que entra en la terminología teológica y canónica la fórmula sacerdote de segundo grado, «sacerdos secundi ordinis» [149].

IV. EL PUNTO DE VISTA DE SAN JERONIMO

Aunque son muchos los Santos Padres que durante la época de oro de la patrística dedicaron su esfuerzo intelectual a reflexionar sobre el sacerdocio, y con cuyo esfuerzo aportaron un abundante

[147] BERNAL, J. M., «La identidad del ministerio sacerdotal desde los rituales de ordenación», en *Phase* XXI (1981) p.206.

[148] SANTANTONI, A., o.c., p.45-46.

[149] SCHILLEBEECKX, H., o.c., p.56-57.

repertorio de escritos sobre este tema teológico [150], no nos es posible detenernos en un estudio monográfico sobre cada uno de ellos y reducimos la información directa a san Jerónimo, por haber sido el paladín de una corriente de pensamiento sobre el ministerio sacerdotal que tuvo gran influencia durante la época escolástica.

Con el fin de seguir un desarrollo sistemático en el conocimiento de lo expuesto por san Jerónimo, dividiremos su estudio en tres partes. En la primera relacionaremos el Ambrosiaster con la concepción presbiteral de Jerónimo y analizaremos las derivaciones posteriores, en la segunda reconstruiremos el pensamiento de Jerónimo sobre el obispo y el presbítero, y en la tercera tomaremos en consideración el planteamiento eucarístico del sacerdocio. A esta consideración añadiremos una observación sobre la problemática que se deduce del modo de proceder en la Iglesia de Alejandría al ordenar al obispo.

Consideración previa

El planteamiento de san Jerónimo sobre el ministerio sacerdotal supuso una ruptura con la tradición que provenía de san Ignacio de Antioquía y que tras la influencia de Tertuliano, san Cipriano y san Hipólito de Roma afirmaba la supremacía sacerdotal del obispo. Según el calificativo de Lécuyer [151], teólogo al que hay que considerar un paladín en la defensa del episcopado, los efectos conseguidos por la teoría de san Jerónimo sobre la igualdad sustancial del episcopado y del presbiterado resultan sorprendentes, tanto por la influencia que consiguieron a lo largo de la Edad Media como por la capacidad que demostraron para hacer variar el anterior pensamiento teológico que afirmaba la superioridad sacerdotal del obispo, y para anular la poderosa influencia que, proviniendo de Ignacio de Antioquía, había establecido de manera perfecta la distinción entre el obispo y el presbítero.

Para comprender el motivo que impulsó en el siglo IV a preguntarse sobre la relación entre el obispo y el presbítero, hay que partir de la polémica que se suscitó en Roma, durante el pontificado de san Dámaso, entre los diáconos y los presbíteros. Polémica que se adentró en el siglo V. Los diáconos, pocos en número, se consideraban de mayor dignidad que los presbíteros e intentaban usurpar sus funciones. Entre otras razones alegadas para sostener sus pretensiones, no era la de menor importancia que los papas solían ser elegidos de

[150] OÑATIBIA, I., o.c., p.117.

[151] LECUYER, J., «Aux origines de la théologie thomiste de l'épiscopat», en *Gr* XXXV (1954) 56

entre los diáconos. Los datos a este respecto son muchos y elocuentes [152]. La pretensión de los diáconos suscitó una reacción en favor de los presbíteros, y al defender sus derechos tomó cuerpo una concepción de tendencia presbiteral, en el sentido que afirmaba por razón de origen la igualdad del obispo y del presbítero.

Doctrina del Ambrosiaster

El que más se distinguió en esta postura fue un autor anónimo al que, a partir de Erasmo, se le conoce con el título de Ambrosiaster, porque su comentario a las cartas de Pablo había sido atribuido a san Ambrosio. Del Ambrosiaster hay que citar dos obras: las *Cuestiones* que dedica al Antiguo y al Nuevo Testamento [153], que las integra una colección de temas dogmáticos atribuidos a san Agustín, y los *Comentarios a las cartas paulinas* [154]. En las *Cuestiones* sostiene que, para Pablo, presbítero significa lo mismo que obispo y que, por lo tanto, el obispo es tan sólo el primero de los presbíteros, el que los preside y por lo tanto goza de mayor dignidad que ellos. A esta razón bíblica añade otra de tipo histórico y afirma que así lo demuestra el comportamiento de las Iglesias de Alejandría y de todo Egipto, que entronizaban a un presbítero cuando faltaba el obispo [155].

En el comentario a Filipenses, enseña como nota diferencial del obispo sobre el presbítero que es el primero y por tanto el príncipe de los sacerdotes, y el que ejerce el ministerio de los profetas y de los evangelistas en favor de los fieles [156].

La misma tesis repite en el comentario a la primera carta a Timoteo y establece una vez más la igualdad del obispo y del presbítero, aunque confiriéndole al obispo la primacía sobre los presbíteros. En este último comentario se halla una de las formulaciones más típicas del Ambrosiaster, aquella en la que sostiene

[152] ANDRIEU, M., «La carrière ecclésiastique des papes et les documents liturgiques du Moyen Âge», en *RevSR* 3-4 (1947) 91-95

[153] AMBROSIASTER, *Quaestiones veteris et novi Testamenti*· PL XXXV, 2213-2416

[154] AMBROSIASTER, *Ambrosiastri qui dicitur commentarius in epistulas paulinas*, en VOGELS, H. I · CCSL, LXXXI, 1, 2 y 3 (Vindobonae 1966, 1968, 1969)

[155] AMBROSIASTER, *Quaestiones* 101 PL XXXV, 2302 «Presbyterum autem intelligi episcopum, probat Paulus apostolus Quid est enim episcopus nisi primus presbyter, hoc est summus sacerdos?. . Nam in Alexandriam et per totum Aegyptum, si desit episcopus, consecrat presbyter»

[156] AMBROSIASTER, *In Ephes* 4, 11-12· CCSL vol LXXXI, 3, p 99: «In episcopo omnes ordines sunt, qui et (quia) primus sacerdos est, hoc est princeps sacerdotum, et propheta, et evangelista, et caetera ad implenda officia Ecclesiae in ministerio fidelium»

que todo obispo es presbítero, pero que no todo presbítero es obispo [157]. El obispo es el primero de los presbíteros, y según la interpretación de Lécuyer se trata de una prioridad por razón de edad, con lo que concluye que para el Ambrosiaster el obispo es el más anciano de los presbíteros [158].

La opinión del Ambrosiaster encontró en Jerónimo un discípulo aventajado, a pesar de la poca simpatía que sentía por él [159]. Y al ser transmitida su doctrina bajo los prestigiosos nombres de Ambrosio y Agustín, hizo escuela entre los escolásticos [160].

Obispos y presbíteros, según Jerónimo

El punto de partida de Jerónimo lo motivó la pretensión de los diáconos romanos por suplantar a los presbíteros. Así lo hace constar en su carta a Evangelus, pues en ella juzga de desfachatez que los diáconos pretendan establecerse sobre los presbíteros, es decir, sobre los obispos, ya que el Apóstol ha enseñado que ambas cosas son la misma [161]. Al final de esta carta propone que los diferentes nombres de presbítero y de obispo provienen de atender el primero a la edad y el segundo a la dignidad [162].

En el comentario a la carta a Tito, además de reafirmar su punto de vista sobre la identidad del presbítero con el obispo, explica el porqué del episcopado monárquico. Partiendo de la situación cismática descrita en la 1.ª Corintios, Jerónimo sostiene que, antes de tal evento, las Iglesias eran regidas por un colegio presbiteral. Después que comenzaron las escisiones por el deseo de vincularse cada uno a aquel que le había bautizado, se decretó que elegido uno de los presbíteros se sobrepusiese a los demás, al cual debía competer el cuidado de la

[157] AMBROSIASTER, *In 1 Tim* 3, 8-10: CCSL vol.LXXXI, 3, p.267 «Episcopi et presbyteri una ordinatio est. Uterque enim sacerdos est, sed episcopus primus est, ut omnis episcopus presbyter sit, non tamen omnis presbyter episcopus».

[158] LECUYER, J., o.c., p.58.

[159] LECUYER, J., o.c., p.60, deja constancia de los sentimientos poco propicios de Jerónimo hacia el Ambrosiaster

[160] GREGO, I , «San Girolamo e la controversia sul sacerdozio presbiterale», en *Asp* 37 (1990) 282

[161] JERONIMO, *Epistola ad Evangelum* CXLVI PL XXII, 1193: «Audio quemdam in tantam erupisse vecordiam, ut diaconus, presbyteris, id est, episcopis anteferret Nam cum Apostolus perspicue doceat eosdem esse presbyteros quos episcopos»

[162] JERONIMO, *Epistola* CXLVI· PL XXII, 1194-1195· «Presbyter et episcopus, aliud etatis, aliud dignitatis est nomen» Una exhaustiva enumeración de textos de Jerónimo sobre la coincidencia de obispo y presbítero la ofrece CAPRIOLI, M , «Il sacramento dell'ordine e il sacerdozio in S. Girolamo», en *TeSa* VI (Burgos 1974) 61-65

Iglesia. Tan sólo en función de superar el cisma nació el episcopado monárquico, según san Jerónimo [163]. Expuestas estas razones, Jerónimo no tiene inconveniente en decirles a los presbíteros que deben estar sujetos al obispo por un uso eclesial, y en recordarles a los obispos que su superioridad sobre los presbíteros se basa más en una costumbre eclesiástica que en la disposición del Señor [164].

Al margen de estos textos, san Jerónimo no sólo admite la superioridad de hecho del obispo sobre el presbítero, sino que, adentrándose en un planteamiento eclesiológico, propone del obispo que es el sucesor de los Apóstoles [165] y afirma que dentro de la Iglesia le corresponde el ejercicio de determinadas competencias litúrgicas que no son propias de los presbíteros. Así, tan sólo el obispo puede imponer las manos a los bautizados para que reciban el Espíritu Santo, y los presbíteros no pueden bautizar sin el mandato y el crisma del obispo [166].

Oposición a la elección de los ministros por el pueblo

Frente a tantos y tan variados testimonios referentes al procedimiento común en la primitiva Iglesia de participar el pueblo en la elección de los ministros, no faltaron los testimonios disidentes, que los estudiaremos en dos grupos: el de tipo canónico y el de la reflexión teológica.

En determinados concilios del siglo IV la Iglesia dictó normas para frenar la participación inmediata del pueblo en la elección de los ministros. Así, en el concilio de Laodicea, en el año 320, se determina que la turba no ha de elegir a quienes han de ser constituidos sacerdotes [167]. Y en el canon 4 del I Concilio de Nicea, en el 325, se dispone que la elección del obispo la lleven a cabo los restantes obispos y la confirme el metropolitano [168]. Dado el carácter legal de

[163] JERONIMO, *In Tit.* 1, 5 PL XXVI, 562: «Idem est ergo presbyter qui et episcopus, et antequam diaboli instinctu, studia in religione fierent, et diceretur in populis. ego sum Pauli, ego Apollo, ego autem Cephae, communi presbyterorum consilio, Ecclesiae gubernabantur. Postquam vero unusquisque eos quos baptizaret suos putabat esse, non Christi, in toto orbe decretum est, ut unus de presbyteris electus superponeretur caeteris, ad quem omnis ecclesiae cura pertineret, et schismatum semina tollerentur».

[164] JERONIMO, *In Tit* 1, 5: PL XXVI, 563: «Sicut ergo presbyteri sciunt se ex Ecclesiae consuetudine ei qui sibi praepositus fuerit esse subjectos: ita episcopi noverint se magis consuetudine, quam dispositionis dominicae veritate, presbyteris esse majores».

[165] JERONIMO, *Epistola* XLI: PL XXII, 476: «Apud nos apostolorum locum episcopi tenent».

[166] JERONIMO, *Contra Luciferianos* 9: PL XXIII, 165.

[167] CONCILIO DE LAODICEA, can XIII MANSI, vol.2, col.565: «Turbis non esse permittendum eorum qui in sacerdotio sunt constituti electionem facere».

[168] CONCILIO DE NICEA, can.IV: MANSI, vol 2, col.670· «Episcoporum oportet maxime quidem ab omnibus qui sunt in provincia, constitui. Si autem hoc difficile, vel

estos textos, no ofrecen los motivos de su negación, que habremos de buscar en la reflexión de san Jerónimo, quien reconoce el hecho eclesial de la elección de los ministros por el pueblo, pero lo pone en tela de juicio, por considerar que no es el procedimiento más adecuado para conseguir que los mejores asciendan al episcopado y sean rechazados los peores.

Con su estilo propio, argumenta Jerónimo contra Joviniano, y al querer justificar por qué la Iglesia admite en el ministerio a los hombres casados, toma como punto de referencia los textos de 1.ª Timoteo y los de la carta a Tito en los que se consiente que el obispo sea casado, y opina que, debido a la rudeza de los hombres, Pablo no se atrevió a presentarles los principios de la perfección cristiana, y por ello consintió el matrimonio de los sacerdotes. Y si de hecho la Iglesia admite el matrimonio entre los ministros, añade Jerónimo, es porque en la elección de los ministros dominan quienes no buscan a los mejores, sino a los más acordes con su vida poco abnegada. Con ocasión de exponer este pensamiento suyo, afirma que el juicio del vulgo se equivoca muchas veces, y, al elegir a los ministros, la mayoría procura favorecer a sus propias costumbres y no busca a los más perfectos, sino a sus semejantes. Con frases rotundas afirma que la plebe no elige a los mejores, sino a los más astutos, y llega incluso a considerar que los simples e inocentes son ineptos. A los que son peores, a ésos les concede la plebe el ministerio [169]. El santo anacoreta, que en esta ocasión no reflexiona teológicamente ni se entretiene en diseñar perfiles exegéticos, formula con trazos fuertes unas graves observaciones quizá deducidas por él de la experiencia. Sin embargo, la práctica de la participación del pueblo en la elección de los ministros perduró en la vida canónica de la Iglesia medieval, cuando de una forma u otra el pueblo tomaba parte junto con los clérigos en la elección de los obispos que realizaban los canónigos [170], y llegó a estar presente con gran resonancia en las discusiones del concilio de Trento, donde fue defendida por Pedro de Soto

propter urgentem necessitatem, vel viae longitudinem, tres omnino eundem in locum congregantes, absentibus quoque sufragium ferentibus, scriptisque assentientibus, tunc electionem fieri, eorum autem quae fiunt confirmationem in unaquaque provintia a metropolitano fieri». Cf. CONCILIO DE ANTIOQUIA, can XIX: MANSI, vol.2, col.1315

169 JERONIMO, *Adversus Jovinianum*, I, 34 PL XXIII, 258: «Nonnunquam errat plebis vulgique judicium, et in sacerdotibus comprobandis, unusquisque suis moribus favet, ut non tam bonum, quam sui similem quaerat propositum. Interdum hoc et pontificum vitio accidit, non meliores, sed argutiores in clerum eligunt, et simpliciores quosque atque innocentes inhabiles putant . Quodque his pejus est, illis clericatus donant gradum»

170 ARNAU-GARCIA, R., «Dimensión eclesiológica del Cabildo Catedral», en *AV* 38 (1993) 267-288

como una práctica de derecho divino, susceptible de ser aplicada de maneras diversas [171].

«De septem ordinibus Ecclesiae»

No quedaría perfectamente diseñado el planteamiento polémico de los siglos IV y V si no se hiciese referencia a un escrito anónimo, atribuido a san Jerónimo, y que por su planteamiento resulta sumamente interesante. Se trata del *De septem ordinibus Ecclesiae* [172]. El autor de este escrito describe los siete grados ministeriales entonces vigentes, sin nombrar al acólito y añadiendo el obispo. De su exposición interesa fijarse en los capítulos sexto, dedicado a los presbíteros, y séptimo, en el que trata de los obispos.

Al exponer la doctrina sobre los presbíteros, afirma que son sacerdotes y como tales iguales al obispo, ya que ambos pueden consagrar el cuerpo y la sangre del Señor, y en esto no hay entre ellos diferencia alguna [173]. El planteamiento para establecer la naturaleza sacramental del obispo y del presbítero ha quedado centrado con toda precisión en el sacrificio eucarístico. A este planteamiento sacerdotal-eucarístico se le ha de otorgar una máxima importancia, ya que a partir del mismo se planteará en el futuro la consideración del orden sacramental, y por ende la relación entre el obispo y el presbítero, hasta que llegue el Vaticano II y los tome en consideración a partir de la misión.

El presbítero, según el pensamiento de este autor anónimo, puede celebrar todas las funciones ministeriales, incluida la ordenación de los presbíteros, la cual, en favor de la unidad eclesial y tan sólo para evitar disensiones, ha quedado restringida a la autoridad del obispo [174]. Con el fin de garantizar la unidad de la Iglesia han sido reservados a los obispos determinados poderes que, de suyo, podrían ser ejercidos por los presbíteros [175].

[171] ARNAU-GARCIA, R., «Sobre la participación del pueblo en la elección de los ministros», en *AV* 8 (1978) 331-354

[172] ANONIMO, *Opusculum de septem ordinibus Ecclesiae* PL XXX, 148-162.

[173] ANONIMO, *Opusculum* PL XXX, 155: «Sextus seniorum ordo est qui sacerdotibus datur, qui presbyteri dicuntur, qui praesunt Ecclesiae Dei, et Christi sacramenta conficiunt. Hi autem in benedictione cum episcopis consortes mysteriorum sunt ac nulla in conficiendo corpore Christi et sanguine inter eos et episcopos credenda distantia est».

[174] ANONIMO, *Opusculum*. PL XXX, 156: «Sola propter auctoritatem summo sacerdoti clericorum ordinatio et virginum consecratio reservata sit, ne a multis disciplina Ecclesiae vindicata concordiam sacerdotum solveret, scandala generaret»

[175] LECUYER, J , o c., p.66

Comportamiento de la Iglesia de Alejandría

Para acabar de mostrar los temas que sobre el sacerdocio preocupaban a los teólogos de los siglos IV y V, hemos de dar alguna noticia sobre el comportamiento de la Iglesia de Alejandría cuando se producía la situación de sede vacante. Los primeros datos sobre el proceder de aquella Iglesia vienen transmitidos por san Jerónimo, quien en su carta a *Evangelus* dice que, a partir de san Marcos Evangelista, los presbíteros de Alejandría elegían a uno de ellos, lo entronizaban y lo nombraban obispo [176].

En el siglo VI, Severo [177], Patriarca de Antioquía del 512 al 518 en que el emperador Justino I lo depuso por monofisita [178], en una carta redactada desde el exilio en Egipto, escribe que en la ciudad de Alejandría, famosa por su fe ortodoxa, fue costumbre desde los primeros días que el obispo fuese nombrado por los presbíteros [179].

El último testimonio de los conocidos lo aduce Eutiquio, patriarca melquita de Alejandría, en el siglo X, quien en su libro *Annales* narra que el evangelista Marcos constituyó en Alejandría doce presbíteros con un patriarca, de tal forma que, cuando vacaba el patriarcado, los presbíteros elegían a uno de ellos para patriarca, y después incorporaban otro presbítero al presbiterio, de tal manera que siempre hubiese doce presbíteros con el patriarca [180].

A tenor de todos estos textos, en Alejandría los presbíteros elegían, ordenaban y entronizaban al presbítero que tenía que presidirles como obispo. Según el parecer de Duchesne, no sería raro que un comportamiento similar hubiese sido seguido también por las Igle-

[176] JERONIMO, *Epistola* CXLVI PL XXII, 1194 «Nam et Alexandriae a Marco Evangelista usque ad Heraclam et Dionysium episcopos, presbyteri semper unum ex se electum, et in excelsiori gradu colocatum, episcopum nominabant quomodo si exercitus imperatorem faciat, aut diaconi eligant de se, quem industrium noverint, et archidiaconum vocent».

[177] Como dato curioso recuérdese que a la inspiración de este patriarca se debe la antífona mariana rezada por orientales y occidentales *Sub tuum praesidium*

[178] ALTANER, B , *Patrologie* (Freiburg 1958) p 470

[179] El texto de la carta tan sólo se conserva en la traducción siríaca de ATANASIO DE NISEBE, vertida parcialmente al inglés por E W BROOKS, en «The ordinations of the early bishops of Alexandria», en *The Journal of Theological Studies* 2 (1900-1901) 612-613

[180] EUTYCHIUS, *Annales* PG CXI, 982 «Constituit autem evangelista Marcus, una cum Hanania patriarcha, duodecim presbyteros, qui nempe cum patriarcha manerent, adeo ut cum vacaret patriarchatus, unum e duodecim presbyteris eligerent, cuius capiti reliqui undecim manus imponentes ipsi benedicerent et patriarcham crearent, deinde virum aliquem insignem eligerent quem secum presbyterum constituerunt loco eius qui factus est patriarcha, ut ita semper extarent duodecim Neque desiit Alexandriae institutum hoc de presbyteris, ut scilicet patriarchas crearent ex presbyteris duodecim usque ad tempora Alexandri patriarchae Alexandrini, qui fuit ex numero illo trecentorum et octodecim Is autem vetuit ne deinceps patriarcham presbyteri crearent»

sias de Antioquía, Lyón e incluso Roma [181]. En cambio Lécuyer, tras un minucioso análisis de los textos en los que se fundamenta tal hipótesis, se considera capacitado para concluir que no se les puede otorgar crédito y que por lo tanto lo dicho sobre la costumbre de la Iglesia de Alejandría se reduce a una mera leyenda [182].

[181] DUCHESNE, L , *Histoire ancienne de l'Eglise,* tome I (Paris, 1906), p 94

[182] LECUYER, J , «Le problème des consecrations épiscopales dans l'Église d'Alexandrie», en *BLE* 4 (1964) p 256 «Notre conclusion sera très brève Ces documents se heurtent a tant de difficultés et d'invraisemblances que l'on ne peut, semble-t-il, leur accorder aucune créance»

CAPÍTULO IV

COMPRENSION EUCARISTICA DEL SACERDOCIO EN LA ESCOLASTICA

BIBLIOGRAFIA

ARNAU-GARCIA, R., «La aportación de Durando de San Porciano O.P. a la teología del sacramento del orden», en *El ministerio en la Iglesia* (Valencia 1991) p.89-114; DE CHELLINCK, J., «Le traité de Pierre Lombard sur les sept ordres ecclésiastiques, ses sources, ses copistes», en *RHE* 10 (1909) 290-302; 11 (1910) 29-46; DELGADO DE HOYOS, F., «El sacramento del Orden en los teólogos de la escuela salmantina. Controversia antiprotestante e intracatólica (1529-1565)», en *TeSa* 6 (1974) 183-209; HERNANDO, J., «El carisma permanente según los Salmanticenses», en *TeSa* 6 (1974) 89-121; JOURNET, CH., «Vues récentes sur le sacrement de l'ordre», en *RThom* LXI (1953) 81-108; LANDGRAF, A., «Die Lehre vom Episkopat als Ordo», en *Dogmengeschichte der Frühscholastik* III/2 (Regensburg 1955); LECUYER, J., «Aux origines de la théologie thomiste de l'Épiscopat», en *Gr* XXX (1954) 56-89; ID., «Le sacrement de l'épiscopat», en *Div* 1 (1957) 221-251; LOPEZ MARTÍNEZ, N., «Notas en torno a la historia de hechos y doctrinas sobre el sacerdocio ministerial en la Edad Media», en *TeSa* 1 (1969) 123-153; ROBLES, L., «Teología del episcopado en san Isidoro. Problemas que plantea», en *TE* 19-20 (1963) 131-167.

I. PLAN DEL CAPITULO

El teólogo que aspira a estudiar el sacramento del orden a lo largo de la escolástica se ve impulsado por la urgencia pedagógica a establecer unas necesarias divisiones en este largo e interesante período, a fin de poder precisar las evoluciones que en él se dieron en la medida que los distintos autores se iban planteando las cuestiones. De modo general, se puede afirmar que la escolástica a lo largo de casi mil años, desde el final de la patrística hasta el advenimiento de la Reforma protestante, al reflexionar sobre el sacramento del orden, estuvo preocupada por dos temas, aunque ambos se subdividían en otros menores que derivaban de los fundamentales. Los dos asuntos principales que atrajeron la atención de los teólogos escolásticos fueron: la fundamentación en la Eucaristía de la razón de ser del sacramento del orden y, como derivación, establecer la relación entre el episcopado y el presbiterado a partir de la noción del sacrificio eucarístico. Lógico resulta que, con tales planteamientos, se tomase como punto de partida en la reflexión sobre el sacramento del orden al

presbítero, por cuanto es el ministro de la Eucaristía. Los restantes temas, como la institución del sacramento del orden, su materia y forma, el ministro, el efecto, eran considerados a partir de estas dos proposiciones principales.

Y si se puede decir que el planteamiento fue general a la hora de iniciar la reflexión sobre el orden, se ha de admitir también que las opiniones se dividieron no tanto por razón de la escuela a la que aparecían adscritos los teólogos, sino en virtud de la postura que adoptaron al exponer los temas. Así, algunos que se confesaban tomistas, y partían en sus formulaciones de los presupuestos propios de esta escuela, no dijeron exactamente lo mismo que santo Tomás, y no faltaron quienes desde dentro del tomismo llegaron a adoptar posturas opuestas al Maestro en determinadas cuestiones del orden.

Para esclarecer toda esta problemática, la estudiaremos dividida en cinco grupos. En el primero tomaremos en consideración los antecedentes remotos, en el segundo revisaremos el planteamiento inicial de la escolástica, el tercero lo dedicaremos a dos grandes maestros: a Pedro Lombardo y a santo Tomás de Aquino, en el cuarto recordaremos la posición un tanto original de Durando de San Porciano O.P. en el siglo XIV, y por último analizaremos la aportación novedosa que, desde el tomismo y ya en el siglo XVI, hicieron los dominicos de Salamanca y que tanta repercusión alcanzó en las discusiones de Trento. Con estos cinco apartados esperamos reconstruir las ideas dominantes a lo largo de la escolástica.

II. ANTECEDENTES REMOTOS

La escolástica inició su reflexión sobre el sacramento del orden influida por tres autores que, si por los datos cronológicos quizá debieran ser incluidos en la patrística, por la repercusión de su obra hay que considerarlos unidos de forma inmediata con la época que les siguió. Se trata del llamado Dionisio el Areopagita, del diácono Juan y de san Isidoro de Sevilla. Del pensamiento de cada uno de ellos trataremos de decir una palabra.

El Pseudo Areopagita y la analogía mística del ministerio

Renunciando a forjar suposición alguna sobre su escondida personalidad, nos reducimos a informar que, según Altaner [1], su obra

[1] ALTANER, B., *Patrologie* (Freiburg 1958) p.467.

debió de estar escrita hacia el final del siglo V o principio del VI, pues cita al neoplatónico Proclo, fallecido el 485. Estamos, pues, en el límite de la patrística, ya que san Agustín había fallecido hacía más de cincuenta años.

Aunque su influencia en la teología escolástica se refirió básicamente a los planteamientos místicos, también ejerció un fuerte influjo entre quienes se dieron a reflexionar sobre la naturaleza del sacerdocio. Llevado por el impulso de fundamentar en lo divino el proceso deificador del hombre, el Pseudo-Dionisio llegó a sostener que todo lo existente se rige por la ley de la emanación sobrenatural, haciendo descender de Dios al hombre, y por lo tanto de lo divino a lo humano, el influjo vivencial que estructura toda la realidad. Sobre esta idea, fundamental en su pensamiento, apoya tanto la jerarquía celeste como la eclesial. Y estableciendo una relación analógica entre ambas afirma que así como la jerarquía celeste está estructurada por tres jerarquías angélicas, subdividida cada una de ellas en tres órdenes distintos, la jerarquía de la Iglesia consta también de tres órdenes diferentes, el del obispo, el de los presbíteros y el de los diáconos.

Como puede comprobarse a simple vista, el planteamiento del Pseudo-Areopagita sobre el ministerio está apoyado en una base meramente analógica, lo cual ha ofrecido no pocas dificultades a sus comentaristas, sobre todo cuando han intentado otorgar objetividad conceptual a lo que no pasaba de ser una imagen. Teniendo en cuenta esta advertencia, se puede decir que donde los teólogos, como Clemente de Roma, hablaban con objetividad bíblica de la misión para fundamentar el ministerio, el Pseudo-Dionisio recurría a una emanación muy del gusto de los neoplatónicos. Emanación que, en el caso del ministerio, la hace originar en la misma Trinidad.

Habiendo apoyado el ministerio en el mismo misterio divino, en su obra *De ecclesiastica hierarchia* explica la estructura de la jerarquía eclesiástica con su habitual lenguaje místico. Y sin referirse todavía a nombres propios, enumera tres ministerios a partir de la ya vista analogía angélica, y dice que el inferior de estos ministerios tiene como finalidad expiar los pecados de los profanos; el intermedio de ellos, iluminar a quienes ya han sido purificados; y el supremo, que abarca en sí las posibilidades de los dos anteriores, consuma por la ciencia cuanto éstos han iniciado [2]. Como se advierte con la mera exposición de su pensamiento, el recorrido que Dionisio pro-

[2] PSEUDO DIONISIO, *De ecclesiastica hierarchia* V: PG 3, col.503: «Sanctissima itaque mysteriorum consecratio primam quidem virtutem deiformem habet, qua profanos sacris expiat; mediam vero, qua eos qui jam expiatos sunt illuminatio initiat; postremam denique, et summam praecedentium, qua sacris initiatos propriarum consecrationem consumat ac perficit».

pone para el cometido del ministerio es el de la purificación e iluminación hasta consumar la perfección mística.

Tras una larga reflexión de talante místico, propone su pensamiento en términos teológicamente reconocibles, y al describir la naturaleza del ministerio sagrado lo hace tomando en consideración sus tres grados y afirma que el pontífice tiene la capacidad de perfeccionar, y que por lo tanto perfecciona; que el sacerdote tiene la fuerza de iluminar, y por lo tanto ilumina; y que los ministros tienen la facultad de expiar o de discernir [3]. Con su propio lenguaje místico-alegórico, el Pseudo Areopagita ha expuesto la naturaleza del orden a partir del obispo, que abarca en sí las facultades de los presbíteros y de los ministros. Y en función de un proceso perfectivo en la vida de la Iglesia, el Pseudo Dionisio comprende la función del ministerio y propone su formulación teológica a partir de la competencia mística de cada uno de sus miembros. Discernir, iluminar y perfeccionar, son en orden ascendente, los tres cometidos a realizar en la Iglesia por los ministros.

Función de puente del diácono Juan

El diácono Juan, quien probablemente con el tiempo llegó a ser el papa Juan I (523-526), se ofrece como un punto de referencia obligado al teólogo que pretende reconstruir el pensamiento teológico sobre el ministerio sacerdotal en la salida de la patrística y en el comienzo de la escolástica. Fue autor de una carta que ha pasado a la posteridad con el título *Epistula ad Senarium* [4] y que a través de los florilegios medievales, en los que sus ideas se reprodujeron con mucha frecuencia, llegó a ejercer una gran influencia entre los escolásticos [5].

La carta es de tipo monográfico, pues gira en torno a la potestad que tiene el obispo para consagrar el crisma, ya que Senarius le había preguntado al diácono Juan por qué sólo el obispo puede consagrarlo. Al contestar, Juan afirma que hay dos grados en el sacerdocio, dentro de los cuales el obispo ocupa el primero y el presbítero el segundo [6].

[3] PSEUDO DIONISIO, o c , col.507 «Demonstratum est igitur pontificum quidem ordinem perficiendi vim habere, ac reipsa perficere; sacerdotum autem illuminandi vim habere, atque illuminare; ministerium vero expiandi ac discernendi facultatem obtinere»

[4] DIACONUS IOANNES, «Epistula ad Senarium», en WILMART, A , *Analecta Reginensia* (Città del Vaticano 1933), p.170-179

[5] LECUYER, J., «Aux origines de la théologie thomiste de l'épiscopat», en *Gr* XXXV (1954) 70.

[6] DIACONUS IOANNES: «Episcopus summi pontificis gradum obtinet, presbyter vero secundi sacerdotii locum retinere cognoscitur Omnis enim pontifex et sacerdos, non omnis sacerdos pontifex dici potest», en WILMART, A., o.c , VII, p.175.

Esta es la formulación genérica sobre el obispo y el presbítero, y a partir de la misma podría parecer que todo está ya resuelto. Pero no es así, ya que en el conjunto de su pensamiento se plantea como cuestión a precisar qué se entiende por pontífice. En coincidencia con la formulación del Ambrosiaster, que decía que todo obispo es presbítero, pero que no todo presbítero es obispo [7], el diácono Juan afirma que todo pontífice es sacerdote, pero que no a todo sacerdote se le puede llamar pontífice. Hasta aquí el diácono Juan depende del Ambrosiaster, pero como en su intención no se reduce a ser un mero repetidor, da un paso adelante y expone con precisión verbal la naturaleza del obispo y la del presbítero. Dice que el obispo ha alcanzado el supremo grado del pontificado, mientras el presbítero retiene el segundo lugar del sacerdocio.

Para fundamentar su punto de vista sobre la dignidad del obispo, recurre al Antiguo Testamento, donde el sumo sacerdote tenía reservadas ciertas competencias cultuales, y concluye que, en un comportamiento similar al de la Antigua Ley, al obispo se le reservan determinadas funciones en la Iglesia, tales como ordenar a los obispos, consagrar el crisma y otras. De no ser así, concluye el diácono Juan, el episcopado aparecería como un grado indefinido frente al presbiterado y no valdría la pena emplear dos palabras para designar dos realidades que serían idénticas [8]. A pesar de la claridad formal, según el parecer de los comentaristas, el planteamiento del diácono Juan resulta un tanto ambiguo por no explicitar el motivo por el cual se han reservado al obispo determinadas competencias litúrgicas en la Iglesia tales como consagrar el crisma [9].

San Isidoro de Sevilla y la fundamentación eucarística del ministerio

El pensamiento sobre el sacramento del orden lo expone san Isidoro básicamente en su obra *De ecclesiasticis officiis,* en la que, según lo indica ya el nombre, trata de todos los aspectos de la clerecía. En el conjunto de este escrito tiene una especial importancia el capítulo quinto, que está dedicado al sacerdocio. Y bajo este título genérico abarca tanto al obispo como al presbítero, pues a ambos los

[7] AMBROSIASTER, *In 1 Timotheo* 3,8-10: CCSL vol.LXXXI, pars tertia, p.267: «Episcopi et presbyteri una ordinatio est. Uterque enim sacerdos est, sed episcopus primus est, ut omnis episcopus presbyter sit, non tamen omnis presbyter episcopus».

[8] DIACONUS IOANNES «Nam, si nihil speciale reservatum esset episcopo, gradus indifferens esse videbatur, nec opus esset diverso vocabulo, quod eadem benedictio consecraret», en WILMART, A., o.c , VIII, p.175.

[9] LECUYER, J., o c., p.71: «La raison de ces privilèges est donc plus de convenance que de nécessité... Question donc de discipline ecclésiastique».

considera sacerdotes. Ante tal apreciación sacerdotal del ministerio en general se ha de advertir que con san Isidoro comienza de modo sistemático la superación del punto de vista de san Cipriano, que, según se ha visto, reducía al obispo el tratamiento sacerdotal.

La raíz del sacerdocio la hunde san Isidoro en el sacerdocio de Aarón y de sus hijos, y precisa que Aarón tuvo el supremo sacerdocio, y de él descienden los obispos, y de los hijos, que tuvieron un sacerdocio participado, descienden los presbíteros, de los que afirma que son verdaderos sacerdotes [10]. Afirmado el sacerdocio tanto de los obispos como de los presbíteros, concluye que el episcopado es el nombre de una obra, aunque no el de una dignidad [11].

En el capítulo séptimo del *De ecclesiasticis officiis* trata Isidoro de los simples sacerdotes, es decir, de los presbíteros, cuya naturaleza sacramental radica en la potestad de ofrecer el sacrificio eucarístico y de predicar el evangelio, y desde aquí afirma que son sacerdotes igualmente que los obispos, pues unos y otros pueden celebrar la Eucaristía. Es sumamente importante en este momento advertir cómo el planteamiento eucarístico ha comenzado a ser tomado como el punto inicial para fundamentar la naturaleza del ministerio en la Iglesia.

En el libro de las *Etimologías* [12] vuelve de nuevo sobre el tema del sacerdocio, aportando precisiones que no se pueden pasar por alto. En primer lugar interesa advertir que san Isidoro, al enumerar las órdenes eclesiásticas, habla de nueve, pues incluye al salmista y al obispo [13]. Al describir a los presbíteros repite que son sacerdotes porque dan lo santo al igual que los obispos, pero precisa que no son poseedores del grado supremo del pontificado. Y por ello no pueden signar con crisma la frente para conferir el Espíritu Santo, lo cual compete en exclusiva a los obispos. San Isidoro se muestra fiel seguidor de la corriente de pensamiento que, a partir del Ambrosiaster, reserva a la dignidad del obispo la capacidad de celebrar en la Iglesia determinadas acciones sacramentales y cultuales.

Una cuestión debatida queda por exponer. San Isidoro asume la fórmula de Inocencio I con la que justifica que los presbíteros no pueden conferir la confirmación porque, aunque son sacerdotes, no poseen el supremo grado del pontificado [14]. Al interpretar el alcance

[10] ISIDORO, *De ecclesiasticis officiis* II, V, 3 PL 83, col.781. «Aaron summum sacerdotem fuisse id est, episcopum, nam filiis ejus presbyterorum praemonstrasse»

[11] ISIDORO, o c , II, V, 8 PL 83, col 782: «Episcopus, ut quidam prudentium ait, nomen est operis, non honoris»

[12] OROZ RETA, J.-MARCOS CASQUERO, M.-A., *San Isidoro de Sevilla. Etimologías* I (Madrid 1982)

[13] ISIDORO, *Etimologías* VII, 12, o.c , p.679

[14] INOCENCIO I, *Ad Decentium episcopum,* DS 215· «Nam presbyteri, licet secundi sint sacerdotes, pontificatus tamen apicem non habent».

que esta expresión tiene en el pensamiento dogmático de san Isidoro sobre el sacerdocio, los autores se muestran muy parcos. Así Müller, que pone de relieve el servicio transmisor que Isidoro ha prestado al texto de Inocencio I en los formularios litúrgicos del siglo IX, propone que Isidoro acepta el contenido del texto por razón de autoridad [15]. Y Robles, por su parte, escribe: «La frase *quia pontificatus apicem non habet,* no creo que pueda entenderse como una minimización del simple sacerdote... La frase, más que proclamar una superioridad del sacerdocio episcopal, se refiere a una limitación del poder jurisdiccional del presbítero» [16]. Dejando de lado esta cuestión discutida entre los comentaristas, lo que ha de retenerse de san Isidoro es la concepción fundamentalmente sacerdotal que otorgó al ministerio y que influyó de manera decisiva en los grandes maestros de la escolástica.

III. EL MAESTRO DE LAS SENTENCIAS Y TOMAS DE AQUINO

Ante la imposibilidad de reconstruir el pensamiento de cada uno de los grandes maestros de la escolástica, y urgidos por la necesidad de atender a los más importantes, vamos a fijarnos tan sólo en Pedro Lombardo, llamado el Maestro de las Sentencias, y en santo Tomás de Aquino [17].

Pedro Lombardo y su distinción fundamental entre consagrar y presidir

Hay que recordar que Pedro Lombardo en el planteamiento de la teología sacramental asume la problemática de cuantos autores le precedieron y la proyecta hacia el futuro. Por su comportamiento con respecto al pasado y por la influencia de su obra en el futuro hay que considerarle tanto un momento de llegada como un punto de partida [18].

[15] MULLER, H., *Zum Verhaltnis zwischen Episkopat und Presbyterat im Zweiten Vatikanischen Konzil* (Wien 1971) p 40-41.

[16] ROBLES, L., «Teología del episcopado en san Isidoro. Problemas que plantea», en *Teología Espiritual* 19-20 (1963) 131-167. Este sentido jurisdiccional del que habla Robles parece que sirvió para fundamentar en el Concilio II de Sevilla, celebrado bajo la presidencia del Santo, las limitaciones que se imponen a los presbíteros por no poseer la cima del sacerdocio. MANSI, X, col.559 «Haec omnia illicita esse presbyteris, quia pontificatus apicem non habent, quem solis deberi episcopis auctoritate canonum praecipitur».

[17] Una amplia información sobre la escolástica se halla en OTT, L., «El sacramento del orden», en SCHMAUS, M (dir.), *Historia de los Dogmas* IV, Cuaderno 5 (Madrid 1976) p 76-113.

[18] La consideración de Pedro Lombardo sobre los sacramentos en general puede verse en ARNAU-GARCIA, R., *Tratado general de los sacramentos* (Madrid 1994) p 104-108.

El estudio del sacramento del orden ha de iniciarse teniendo en cuenta su planteamiento sobre los sacramentos en general, y por ello se han de tomar en consideración dos aspectos fundamentales: el de signo instituido por Jesucristo y el de causalidad, porque tan sólo en la medida que un signo causa la gracia es sacramento. Y como temas propios del sacramento del orden se ha de recomponer la vinculación que establece entre Eucaristía y orden y se ha de discernir la doble función de presidir y de santificar en la Iglesia. Mediante este breve análisis se podrá reconstruir en sus notas fundamentales la teoría de Pedro Lombardo sobre el sacramento del orden.

a) *Razón de signo y causalidad en el orden*

Al tomar en consideración el orden, se ha de iniciar la reflexión proponiendo que Pedro Lombardo define al orden como un signo sagrado mediante el cual se concede al ordenado la potestad espiritual y el oficio y especifica que mediante este signo se confiere la gracia al que lo recibe [19]. Pedro Lombardo no ha hecho más que aplicar al sacramento del orden el principio general según el cual los sacramentos causan lo que significan, y desde aquí denomina sacramentos a las siete órdenes sagradas, porque cada una de ellas significa y a la vez causa la potestad específica de cada una de ellas [20]. Dos aspectos se han de tener presentes. El primero demuestra que, entre la incertidumbre reinante entre los teólogos y los canonistas que le precedieron, Pedro Lombardo establece el número septenario de las órdenes sagradas. El segundo es que, al reconocer que gozan de naturaleza sacramental, no afirma que cada una de ellas sea un sacramento, lo cual sería un verdadero absurdo, pero tampoco especifica el modo como participan de la sacramentalidad. La vinculación a la Eucaristía de cada una de ellas será la razón aducida generalmente para fundamentar la naturaleza sacramental de todas las órdenes.

Hasta aquí la reflexión de Pedro Lombardo fluye de manera lógica a partir de los principios generales sobre los sacramentos, y ha aceptado que cada una de las siete órdenes sagradas tiene su signo y su efecto propio, por lo que de todas ellas se ha de predicar la sacra-

[19] PEDRO LOMBARDO, *Sententiarum libri quatuor,* IV d.24, q 10· PL 192, col.904: «Si autem quaeritur quid sit quod hic vocatur ordo, sane dici potest signaculum esse, id est, sacrum quoddam, quo spiritualis potestas traditur ordinato, et officium... Et dicuntur hi ordines sacramenta, quia in eorum perceptione res sacra, id est, gratia confertur, quam figurant ea que ibi geruntur».

[20] DE CHELLINCK, J., «Le traité de Pierre Lombard sur les sept ordres ecclésiastiques, ses sources, ses copistes», en *RHE* 10 (1909) 290-302, 11 (1910) 29-46.

mentalidad. Pero de inmediato corrige su propia apreciación y dice que, a partir de los sagrados cánones y de los usos de la Iglesia primitiva, tan sólo dos de las siete órdenes deben llamarse en sentido estricto orden, a saber, el diaconado y el presbiterado, porque los documentos de la Iglesia primitiva hablan sólo de ellas dos y solamente de ellas dos se tiene recibido un mandato de los Apóstoles [21].

b) *La celebración eucarística y las órdenes sagradas*

Interesa comprender por qué Pedro Lombardo ha propuesto como órdenes sagradas tan sólo al diaconado y al presbiterado. La respuesta es muy clara si se tiene en cuenta que su planteamiento sobre el orden lo ofrece subordinado al de la Eucaristía. La consideración sobre el presbítero la hace arrancar de su capacidad de ofrecer lo sagrado, por lo que identifica al presbítero con el sacerdote, de tal forma que define al presbítero porque confiere lo sagrado, es decir, la Eucaristía [22]. Tan sólo a partir de la celebración eucarística reconoce la sacramentalidad del orden y por ello la afirma directamente del presbítero y subsidiariamente del diácono.

Pero si se quiere comprender en toda su extensión el pensamiento de Pedro Lombardo sobre la función del presbítero se ha de tener en cuenta que hace suya la fórmula que se venía repitiendo desde Inocencio I, y afirma del presbítero que, por no poseer la cumbre de la plenitud sacerdotal como los obispos, no está capacitado para realizar determinadas acciones en la Iglesia [23].

c) *Presidir y santificar en la Iglesia*

A la hora de precisar la razón constitutiva del episcopado, siguiendo a quienes le precedieron, Pedro Lombardo comienza afirmando que entre el episcopado y el presbiterado no hay distinción [24], aunque repite la frase ya conocida según la cual se diferencian por

[21] PEDRO LOMBARDO, o.c , d 24, q 9: PL 192, col.904· «Ecce de septem gradibus breviter elocuti, quid ad quemquam pertineat insinuavimus Cumque omnes spirituales sint et sacri, excellenter tamen canones duos tantum sacros ordines appellari censent, diaconatus et presbyteratus, quia hos solos primitiva Ecclesia legitur habuisse, et de his solis praeceptum Apostoli habemus»

[22] PEDRO LOMBARDO, o.c., d.24, q.9 PL 192, col.904: «Presbyteri sacerdotes vocantur, quia sacrum dant».

[23] PEDRO LOMBARDO, o c , d 24, q 9: PL 192, col.904: «Tamen pontificatus apicem non habent sicut episcopi»

[24] PEDRO LOMBARDO, o.c., IV d.24, q.9: PL 192, col.904: «Unde et apud veteres iidem episcopi et presbyteri fuerunt»

un matiz verbal, ya que el obispo es un nombre de dignidad y el presbítero lo es de edad [25].

Hasta aqui Pedro Lombardo, como por regla general hicieron después todos los escolásticos, se mueve entre formulaciones ya conocidas, sin embargo, su pensamiento, que nunca se reducia a repetir lo ya dicho, sino que a las ideas antiguas intentaba darles expresiones nuevas y más drásticas, busco el modo de definir las competencias del presbítero y del obispo a partir de sus funciones en la Iglesia

A este fin considera a los presbíteros en terminos absolutos sacerdotes, porque son los encargados de conferir lo sagrado, ya que su finalidad es consagrar y santificar, y a los obispos los valora desde su capacidad de presidir, de ser los primeros en la Iglesia [26]

Un punto sumamente importante, por la postura que adopta Pedro Lombardo al sacar consecuencias, es el que considera la celebración eucarística del sacerdote como una acción de la Iglesia Y a esta expresión le otorga un valor tan decisivo que niega que el sacerdote separado de la Iglesia pueda celebrar la Eucaristía Así, cuando se pregunta si los excomulgados pueden oficiar la Eucaristía, contesta que no, y aduce como razón que nadie dice ofrezco, sino ofrecemos, por estar actuando en nombre de la Iglesia [27] Contra este modo de argumentar, como habremos de ver mas adelante, reaccionó santo Tomás y lo juzgó erróneo por no haber tomado en consideración el carácter sacramental, sin embargo, lo que en este momento interesa es poder comprobar la dimensión eclesial que los teologos comenzaban a otorgar a las acciones sacerdotales.

Tomando como punto de partida la distinción entre santificar, que afecta a la sacramentalidad, y presidir, que se refiere a una función de gobierno en la Iglesia, se comenzó a establecer la diferencia entre el presbítero y el obispo a partir de una doble comprension de la potestad la de orden, que quedaba vinculada al cuerpo eucarístico como al cuerpo verdadero de Cristo, al «corpus Christi verum», y la de jurisdicción sobre el cuerpo místico de Cristo, es decir, sobre la Iglesia «corpus Christi mysticum» Esta división de potestades, que quedó consagrada para la escolástica y fue asumida por los autores al tratar sobre el sacramento del orden, le sirve a Pedro Lombardo

25 PEDRO LOMBARDO, *Sententiarum libri quator* IV d 24, q 9 PL 192, col 904

26 PEDRO LOMBARDO, o c , d 24, q 9 PL 192, col 904 «Sacerdos a sacrando dictus est, consecrat enim et sanctificat Antistes vero sacerdos dictus est ab eo quod ante stat, primus est in Ecclesia»

27 PEDRO LOMBARDO, o c , d 13, q 10 PL 192, col 904 «Illi vero qui excomunicati sunt non videntur hoc sacramentum posse conficere, licet sacerdotes sint quia nemo dicit in ipsa consecratione, offero, sed offerimus, quasi ex persona Ecclesiae, et ideo cum alia sacramenta extra Ecclesiam possint celebrari, de hoc non videtur»

para sentar como prıncıpıo que todas las órdenes que hacen referencıa a la santıficacıón son sacramento, mıentras que las restantes dıgnıdades, por no hacer una referencıa dırecta a la santıficacıón sıno a determınados ofıcıos, no son sacramentos, y concluye que el obıspo es un nombre de dıgnıdad y de ofıcıo [28]

Pedro Lombardo propuso la ıgualdad sacerdotal del obıspo y del presbítero en funcıón de la potestad de orden, desde el momento que el obıspo y el presbítero tıenen ıdéntıco poder sobre el cuerpo eucarístıco de Crısto, y establecıó la dıferencıa entre el obıspo y el presbítero en funcıón de la potestad de jurısdıccıón, que afecta al régımen de la Iglesıa

Este planteamıento de Pedro Lombardo, que consıdera al sacerdote desde la consagracıón, es decır, desde la Eucarıstía, hızo fortuna, y los grandes escolástıcos, como lo veremos en santo Tomás de Aquıno, lo hıcıeron suyo e ıncluso lo desarrollaron, y Trento lo adoptó como esquema fundamental a la hora de dıscurrır sobre el sacramento del orden Tendrá que llegar el Vatıcano II para que se altere este planteamıento sobre el sacramento del orden

Sacerdocio y Eucaristía, según santo Tomás

Al tener que reconstruır el pensamıento de santo Tomás en lo referente al sacramento del orden, se ha de advertır que en la *Suma Teológıca* no aborda dırectamente la consıderacıón de este sacramento, por haberla dejado ınconclusa, ya que murıó después de escrıbır las cuestıones que atañen a la Eucarıstía La carencıa de una elaboracıón sıstemátıca sobre el sacramento del orden oblıga a espıgar entre las restantes obras del Santo a fin de recomponer su doctrına A este fin, recurrıremos en prımer lugar a dıversas cuestıones de la *Suma Teológıca,* donde de manera ındırecta trata sobre el sacramento del orden. Así lo hace al referırse al obıspo y al presbıtero a partır del planteamıento entonces usual sobre los estados de perfeccıón y al reflexıonar sobre el presbítero como mınıstro de la Eucarıstía En segundo lugar, tomaremos en consıderacıón la doctrına sobre el orden, tal y como aparece recogıda en el *Supplementum* de la *Suma Teologıca* Por últımo, recurrıremos a los *Opúsculos* del Santo Y para sıstematızar con la mayor exactıtud posıble los dıversos aspectos de la doctrına esparcıda por toda esta varıedad de lugares, tomaremos como pauta los tres puntos sıguıentes 1 º, el que relacıona el orden con la Eucarıstía, 2 º, el que consıdera la obra del sacer-

[28] Pedro Lombardo, o c , d 24, q 9 PL 192, col 904 «Sunt et alıa quaedam non ordınum, sed dıgnıtatum vel officıorum nomına Dıgnıtatıs sımul et officıı nomen est epıscopus»

dote hecha en persona de Cristo y de la Iglesia, y 3.º, el que expone la comprensión del episcopado como una dignidad.

a) *La relación del orden con la Eucaristía*

Santo Tomás había iniciado una serie de preguntas acerca del sacramento del orden al preguntarse si todos los prelados eclesiásticos están en el mismo grado de perfección, y haciendo suya la triple distinción del Pseudo-Areopagita concluye que la perfección, desde el punto de vista del estado, tan sólo le corresponde al obispo [29]. Hasta aquí santo Tomás repite la que por aquel entonces era doctrina común al establecer la relación entre el obispo y el presbítero, pero a fin de adentrarse en su auténtico modo de pensar sobre el ministerio sacerdotal, es preciso recurrir al planteamiento que formula al relacionar el sacerdocio con la Eucaristía.

Al plantear la consideración del sacerdocio desde el presupuesto eucarístico, toma como punto de partida la potestad de orden, es decir, la capacidad que tiene el sacerdote para consagrar la Eucaristía. Así lo expone cuando formula la pregunta de si consagrar la Eucaristía es competencia propia del sacerdote [30]. La respuesta no se hace esperar, y el Santo, siguiendo literalmente a san Isidoro, sostiene que lo peculiar del sacerdote es celebrar el sacramento de la Eucaristía [31]. Y ampliando el argumento isidoriano añade como razón propia que al sacerdote, cuando se le ordena, se le confiere la potestad de consagrar en nombre de Cristo [32]. El sacerdote ha quedado perfectamente definido desde la potestad de ofrecer la Eucaristía.

Y de tal manera sostiene santo Tomás que le corresponde al sacerdote consagrar la Eucaristía por la potestad recibida en la ordenación, que niega que nadie pueda sustraerle tal facultad, y en con-

[29] TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, q.184, a 6 En el Sed contra aduce como texto de autoridad el del Pseudo-Dionisio y en la respuesta ad 1, haciendo suya la doctrina que venía repitiéndose desde san Jerónimo, añade «Quantum ad nomen olim non distinguebantur episcopi et presbyteri Postmodum tamen ad schisma vitandum necessarium fuit ut etiam nomina distinguerentur, ut scilicet majores dicerentur episcopi, minores autem presbyteri»

[30] TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica*, III, q 82, a 1 título: «Utrum consecratio hujus sacramenti sit propria sacerdotis»

[31] TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica*, III, q.82, a 1, Sed contra. «Isidorus dicit in quadam epistola· Ad presbyterum pertinet sacramentum corporis et sanguinis Domini in altari Dei conficere» La carta de san Isidoro a la que hace referencia santo Tomás en esta cita es la dirigida a Ludifrendo y se halla recogida en «Decreti Prima Pars, Dist XXV, c.I», en FRIEDBERG, AE , *Corpus Iuris Canonici* I (Graz 1959), col 90.

[32] TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica*, III, q.82, a.1, respondeo.

secuencia admite sin dudarlo que tanto el presbítero hereje como el cismático y también el degradado pueden celebrar la Eucaristía a pesar de las censuras canónicas, porque en el presbítero permanece íntegro el sacramento del orden recibido y por tanto la potestad de consagrar el cuerpo de Cristo [33]. Esta doctrina, que con el antecedente remoto de san Isidoro y bajo la influencia de Pedro Lombardo llegó a ser doctrina común entre los autores medievales, fue recogida por el magisterio de la Iglesia cuando en el Concilio IV de Letrán propone que la Eucaristía tan sólo puede ser celebrada por el sacerdote debidamente ordenado [34].

Hasta aquí santo Tomás ha tratado sobre el sacerdocio de manera indirecta, es decir, sin el propósito de desarrollar la doctrina sobre el sacramento del orden. La única sistematización de este sacramento que se puede hacer depender de santo Tomás se recoge en el *Supplementum,* y dentro de la misma hay una cuestión dedicada toda ella a tratar sobre la distinción entre las órdenes [35]. En el artículo segundo de esta cuestión, santo Tomás se pregunta si las órdenes son siete, y después de responder afirmativamente con argumentos más o menos ingeniosos, da como razón lógica y fundamental la relación que cada una de ellas guarda con la Eucaristía. Y llega a esta conclusión porque la potestad de orden tiene como competencia directa consagrar la Eucaristía o ejercer algún ministerio en relación con ella [36]. Desde aquí concluye el Santo que la máxima categoría entre las órdenes ministeriales corresponde al sacerdocio por su capacidad de consagrar el cuerpo de Cristo, y en consecuencia afirma que el diaconado es orden porque lo propio de su ministerio es servir al sacerdote en todo lo referente a la celebración eucarística [37]. En la relación orden-Eucaristía fundamenta santo Tomás la sacramentalidad de las siete órdenes, y de una manera primordial la del presbiterado.

[33] TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica,* III, q.82, a.7 y 8 En su *Scriptum super quatuor libris Sententiarum Magistri Petri Lombardi* escribe santo Tomás «Quia omne illud quod per consecrationem datur est perpetuum . Ita nec sacerdotalis ordo aliquo modo amitti potest ut dicit Augustinus Ad Parmenianum et qui potestas consecrandi ordinem sacerdotalem consequitur ut dictum, ideo haeretici et schismatici et excomunicati consecrant» (4 *Sent* 13, 1,1,3,sol)

[34] DS 802.

[35] TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica, Supplementum,* q 37 íntegra.

[36] TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica, Supplementum,* q.37, a 2: «Distinctio ordinum est accipienda secundum relationem ad eucharistiam, quia potestas ordinis aut est ad consecrationem ipsius eucharistiae, aut ad aliquod ministerium ordinatum ad hoc sacramentum eucharistiae».

[37] TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica, Supplementum,* q.37, a.2, respondeo.

b) *La obra del sacerdote como acción de Cristo y de la Iglesia*

Según acabamos de ver, para santo Tomás la función propia del presbítero es celebrar la Eucaristía y, por lo tanto, la naturaleza del presbítero, aquello que le constituye y le califica, se determina desde la Eucaristía. Esta manera de comprender al presbítero desde la Eucaristía no es una innovación de santo Tomás, pues san Isidoro, como lo recuerda el mismo santo Tomás, ya la había propuesto, y Pedro Lombardo, según ya hemos visto, al constituir a la Eucaristía en eje de su pensamiento sobre el sacramento del orden, identificó al presbítero con el sacerdote revestido de la potestad que le capacitaba para celebrar la Eucaristía.

En la medida que entre los teólogos y los canonistas se fue admitiendo la distinción real entre la potestad de orden y la de jurisdicción, se fue comprendiendo el ministerio sacerdotal básicamente a partir de la potestad de orden, cuyo supremo ejercicio radica en la consagración eucarística. Se puede decir que ésta fue una doctrina que a santo Tomás ya le llegó planteada en sus factores elementales a partir de san Isidoro, pero que él aportó un interesante desarrollo a la misma al incorporar la idea de la instrumentalidad constitutiva del ministro en la relación del presbítero con la Eucaristía. Para santo Tomás, la capacidad sacramental del ministro se apoya sobre el hecho de haber quedado constituido por la ordenación sacerdotal en instrumento del Señor para obrar siempre en su nombre aunque de un modo especial en la celebración eucarística.

Para comprender el alcance que en el pensamiento tomista adquiere la instrumentalidad ministerial, se ha de tener en cuenta que el ministro reúne en sí estas tres notas: ser instrumento por estar a disposición de Cristo, cuya acción externa y visible, y por ello sacramental, posibilita; obrar vicariamente en su nombre, desde el momento que no actúa a partir de su propia potestad, sino desde la que le ha sido concedida por Cristo que lo ha enviado y constituido; proceder de manera permanente como instrumento vicario por haber recibido de Cristo el carácter sacramental que le capacita para obrar siempre en representación suya. En resumen, para santo Tomás, el presbítero, el sacerdote, mientras ejerce las funciones sacerdotales, actúa siempre en persona de Cristo —*in persona Christi* [38]— por ser partícipe de su sacerdocio por la ordenación sacramental recibida. Y al actuar en persona de Cristo le hace operativamente presente en la Iglesia por medio de su acción, que, por ser instrumental, es siempre

[38] MARLIANGEAS, B.-D., *Clés pour une théologie du ministère. In persona Christi. In persona Ecclesiae* (París 1978). Obra fundamental para conocer el desarrollo histórico de la expresión *in persona Christi*.

vicaria, ya que el único sacerdote de la Nueva Ley es Jesucristo [39]. Desde aquí, la expresión en persona de Cristo —*in persona Christi*— tiene para el ministro el valor de significarle como instrumento que ha quedado constituido para actuar en un comportamiento vicario en función de Cristo sacerdote.

Desde esta fundamental acepción, santo Tomás usa el *in persona Christi* (con sus sinónimos: *vicem Dei, vicem Christi, in persona Dei)* para legalizar los distintos quehaceres sacerdotales, tales como la autoridad de los ministros en la Iglesia a la hora de absolver los pecados o de dispensar las leyes, pero sobre todo para poner de manifiesto la capacidad que tienen de consagrar el cuerpo y la sangre del Señor.

En la *Suma Teológica* aparece la idea del sacerdote actuando en persona de Cristo con tanta fuerza como frecuencia, y a título de ejemplo recogemos tan sólo algunos textos significativos. De Cristo afirma santo Tomás que es la fuente de todo sacerdocio, y precisa que mientras el sacerdote de la Antigua Ley era tan sólo una figura suya, el de la Nueva Ley actúa en persona suya [40]. Un texto que por la repercusión que en sí mismo tiene debemos aducir es el que justifica la concelebración precisamente desde el actuar de los concelebrantes en persona de Cristo. Dice santo Tomás que si el celebrante actuase en nombre propio sobrarían los otros concelebrantes, y por lo tanto sería suficiente con uno solo. Pero como el sacerdote consagra en persona de Cristo, y según san Pablo [41] muchos forman una unidad en Cristo, no importa que este sacramento sea consagrado por uno o por muchos porque, en último término, todos actúan unitariamente en persona de Cristo [42].

En el pensamiento de santo Tomás, toda acción ministerial del sacerdote es siempre una obra en nombre y representación de Cristo. Pero lo es de un modo muy particular cuando celebra la Eucaristía; por ello la mayor parte de los textos en los que el Santo aduce el *in persona Christi* los refiere al sacerdote como ministro de la Eucaristía. Tal proceder resulta obvio si se tiene en cuenta que con dicha

[39] TOMAS DE AQUINO, *Suma Teologica,* III, q 22, a.4 c. «Christus autem est fons totius sacerdotii et sacerdos novae legis»

[40] TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica,* III, q.22, a.4, c. «Christus est fons totius sacerdotii. nam sacerdos legalis erat figura ipsius, sacerdos autem novae legis in persona ipsius operatur secundum illud 2 Cor 2,10: nam et ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi»

[41] Gál 9,28

[42] TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica,* III, q.82, 2 ad 2um: «Si quilibet sacerdotum operaretur in virtute propria, superfluerent alii celebrantes, uno sufficienter celebrante. Sed quia sacerdos non consecrat nisi in persona Christi, multi autem sunt unum in Christo, ideo non refert utrum per unum vel per multos hoc sacramentum consecretur, nisi quod oportet ritum Ecclesiae servari»

fórmula expresa la delegación ministerial recibida por el sacerdote, y para santo Tomás celebrar la Eucaristía es el supremo momento en el que se concreta la misión sacerdotal. Cuanto dice y cuanto hace el sacerdote en el momento de la consagración eucarística son en su materialidad palabras y acciones suyas, pero el sentido de su comportamiento al consagrar la Eucaristía es el de una acción instrumental y vicaria en función de la acción directa de Cristo, que es quien consagra. Porque en verdad es Cristo quien consagra, y el ministro tan sólo actúa en nombre y representación suya, prestándole la materialidad de su voz, de sus palabras, y de sus gestos [43].

Con esta última referencia de santo Tomás cerramos la reflexión sobre este aspecto de su doctrina, y hemos de hacerlo recordando que, al exponer su pensamiento sobre el ministro como un instrumento que hace las veces de Cristo, se vale de la fórmula originariamente jurídica *in persona* [44], mediante la cual expresa la razón vicaria del ministro, a quien Cristo por su mandato divino ha constituido en el procurador que hace sus veces y actúa en su nombre.

Santo Tomás ha empleado también en un contexto sacramental y en relación con el ministro ordenado la expresión actuar «en nombre de la Iglesia» que ahora interesa estudiar.

Inocencio III, en su obra *De sacro altaris sacramento,* siguiendo a san Agustín, niega la repercusión del comportamiento moral del ministro en la celebración eucarística, y aduce como razón única que no se trata de una acción personal, sino eclesial. Inocencio III en esta ocasión acuña una gráfica y densa expresión que hará fortuna. Concretamente dice que el sacerdote actúa *in totius Ecclesiae persona* [45].

Santo Tomás hace suya la terminología de Inocencio III y la aplica en una amplia temática sacramental. De los varios aspectos posibles a tomar en consideración, interesa retener en este momento aquel que presenta al ministro en las acciones sacramentales actuando en nombre de la Iglesia. Como un ejemplo entre varios posibles, recurrimos al momento en que formula la pregunta de si se requiere la intención del ministro para que se realice perfectamente el sacramento. El Santo responde afirmativamente, y entre otras razones aduce que el ministro, al administrar el sacramento en nombre de

[43] Sirva la siguiente cita, entre las muchas posibles del Santo, para verificar su pensamiento «Forma huius sacramenti profertur quasi ex persona ipsius Christi loquentis, ut detur intelligi, quod minister in perfectione huius sacramenti nihil agit, nisi quod profert verba Christi», *Suma Teológica,* III, q.78, a 1, respondeo Cf. III, q.82, a 2 ad 2, a 3, respondeo, a.7 ad 3.

[44] Sobre la raiz jurídica del *in persona* puede verse ARNAU-GARCIA, R , «Personam Christi gerere», en *El ministerio en la Iglesia* (Valencia 1991) p.140-150

[45] INOCENCIO III, *De sacro altaris sacramento* III, 5 PL 217, 844 «Licet autem unus offerat sacrificium, pluraliter tamen dicit offerimus, quia sacerdos non tantum in sua, sed in totius Ecclesiae persona sacrificat».

toda la Iglesia [*in persona totius Ecclesiae*] cuando pronuncia la fórmula sacramental, expresa simultáneamente la intención de la Iglesia [46].

Santo Tomás ha presentado al ministro actuando *in persona Christi* e *in persona Ecclesiae,* sin embargo ambas expresiones, aunque guardan entre sí una íntima afinidad, no son unívocas. El sacerdote, por ser un delegado de Cristo, actúa en su nombre. La Iglesia, en cambio, no otorga una delegación al ministro para que actúe en su nombre ocupando el lugar de la comunidad, sino que el sacerdote, por ser partícipe del sacerdocio de Cristo en virtud de la ordenación sacramental, es un órgano adecuado para que a través del mismo la Iglesia, comunidad de los creyentes y cuerpo místico de Cristo, ore y profese la fe. Desde el actuar en persona de Cristo por la constitución sacramental del ministro se deriva que actúe también en persona de la Iglesia.

c) *Comprensión del episcopado*

Santo Tomás, según ya hemos dicho, hizo suya la distinción propuesta por el Maestro de las Sentencias sobre el cuerpo eucarístico y el cuerpo místico de Cristo, y en su sistematización teológica del sacramento del orden sostiene que en lo referente al cuerpo sacramental de Cristo el obispo no es superior al presbítero. Sin embargo, no acepta que se afirme de modo absoluto que el episcopado no es orden. Así, en el tratado *De perfectione vitae spiritualis* propone como falsedad explícita negar en términos absolutos que el episcopado no sea orden, y sostiene que el obispo recibe un cierto orden en relación con el cuerpo místico, es decir, en función de la Iglesia, sobre la cual ejerce el supremo cuidado pastoral.

Que el obispo tiene una cierta capacidad de orden en la Iglesia lo apoya el Santo en un doble hecho. Primero, en que el obispo puede realizar acciones propias que no está en su mano delegarlas, como es confirmar, conferir las órdenes y consagrar basílicas, entre otras. Segundo, en que el obispo depuesto, cuando es restituido al ejercicio episcopal, no ha de ser consagrado de nuevo, argumento que evidencia para el Santo la permanencia del sacramento del orden en el obispo [47]. En este mismo opúsculo, y presuponiendo la ordenación

[46] SANTO TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica* III, q 64, a.8 ad 2um.

[47] SANTO TOMAS DE AQUINO, *De perfectione vitae spiritualis,* c.24: «Quod episcopatus non est ordo; hoc manifeste continet falsitatem, si absolute intelligatur Habet enim ordinem episcopus per comparationem ad corpus Christi mysticum, quod est ecclesia, super quam principalem accipit curam, et quasi regalem. Sed quantum ad corpus Christi verum, quod in sacramento continetur, non habet ordinem supra pres-

sacerdotal, santo Tomás precisa que el episcopado no es un orden nuevo, sino un grado dentro del orden, ya que de otra forma las órdenes serían más de siete [48].

Aunque el Santo, según se deduce de los textos últimamente aducidos, reconoce una cierta razón de sacramentalidad en el episcopado, sin embargo no desarrolló este aspecto del tema, y el acento de su pensamiento recayó sobre la consideración del obispo a partir de la potestad de jurisdicción, es decir, como sujeto dotado de capacidad para ejercer de manera perpetua el gobierno pastoral en la Iglesia. De ahí que en el opúsculo *De articulis fidei et ecclesiae sacramentis,* uno de los últimos escritos que salieron de la pluma del Santo y cuyo influjo sobre los padres y teólogos de Trento es de todos bien conocido, cuando afrontó la distinción entre el obispo y el presbítero, concluyó afirmando que el episcopado es más una dignidad que un orden [49]. Con esta formulación, santo Tomás inclinaba la balanza de su opinión hacia la corriente dominante en la escolástica que afirmaba la supremacía episcopal sobre el cuerpo místico de Cristo a partir de la potestad de jurisdicción.

IV. INDEPENDENCIA DOCTRINAL DE DURANDO DE SAN PORCIANO O P.

Al dedicarle una referencia particular al teólogo dominico Durando de San Porciano en el tratado sobre el sacramento del orden, podrá parecer que se le concede un tratamiento de aprecio excesivo. Es posible que así lo piense más de uno; sin embargo, teniendo en cuenta las novedades que aporta al tomar en consideración diversas cuestiones del sacramento del orden, su estudio resulta casi tema

byterum Quod habeat aliquem ordinem, et non iurisdictionem solam, sicut archidiaconus vel curatus presbyter, patet ex hoc quod episcopus potest multa facere quae non potest committere, sicut confirmare, ordinare, et consecrare basilicas, et huiusmodi quae vero iurisdictionis sunt, potest aliis committere Idem etiam patet ex hoc quod si episcopus depositus restituatur, non iterum consecratur tanquam potestate ordinis remanente, sicut et in aliis contingit ordinibus», en SPIAZZI, R M , o c , p 150, n 715

48 SANTO TOMAS DE AQUINO, o c , c 21 «Episcopatus non est novus ordo, sed gradus in ordine, alioquin essent plures ordines quam septem», en SPIAZZI, p 145, n 689, 4 Sorprende la opinion de FAHRNBERGER, G , cuando en la página 42 de su obra *Bischofsamt und Priestertum in den Diskussionen des Konzils von Trient* (Wien 1970) escribe «Der Episkopat ist darum nicht nur ein neuer Grad innerhalb des priesterlichen Ordo, sondern ein wirklich neuer Ordo, freichlich nur in weiteren Sinn, hinsichtlich des mystichen Leibes der Kirche» El autor cita el número 24 del Opúsculo de santo Tomás, del que no se puede deducir tal afirmación, pues del conjunto de la doctrina del Santo se ha de concluir lo contrario

49 SANTO TOMAS DE AQUINO, *De articulis fidei et ecclesiae sacramentis,* edición Marietti, p 625 «Episcopatus autem magis est dignitas quam ordo».

obligado en este manual [50]. Atendiendo tan sólo a la teología del sacramento del orden, y dejando de lado otros aspectos francamente interesantes en su reflexión sobre la sacramentalidad en general, analizaremos en este teólogo dos aspectos que por su originalidad obligan a ser tomados en consideración: se trata de la definición de la potestad sacramental, y de la noción específica del episcopado.

Definición de la potestad sacramental

En la cuestión primera de la distinción XXIV del comentario al libro cuarto de las *Sentencias,* Durando se pregunta si el orden es sacramento. Y en la respuesta a la pregunta expone el que ha de ser considerado su pensamiento fundamental en la relación entre el orden y la sacramentalidad. Afirma en esta ocasión que lo propio del orden es conferir una superioridad tanto en la potestad como en el oficio, de donde concluye que, puesto que las órdenes son varias, no todas confieren idénticas facultades [51].

Sentado el principio según el cual el sacramento del orden consiste en la transmisión de una potestad espiritual a quien lo recibe, Durando aplica esta norma al efecto que causa el sacramento en el sujeto receptor, y deduce que la potestad ha de ser comprendida en un doble sentido: primero, en cuanto dota al sujeto para que pueda realizar lícitamente lo que antes podía hacer con validez aunque sin licitud, y a esta potestad la llama relativa —*potestas secundum quid*—, y segundo, en cuanto otorga al sujeto la facultad para poder realizar válida y lícitamente lo que antes no podía realizar de ningu-

[50] Ofrecemos algunos escritos sobre la personalidad de Durando y sobre su pensamiento acerca del sacramento del orden ARNAU-GARCIA, R , «La aportación de Durando de San Porciano O P a la teologia del sacramento del orden», en *El ministerio en la Iglesia* (Valencia 1991) p 88-114, KOCH, J , «Die Jahre 1312-1317 im Leben des Durandus de Sancto Porciano O P », en *Miscellanea Francesco Ehrle,* vol 1 (Roma 1924), p 265-306, KOCH, J , «Die Verteidigung der Theologie des hl Thomas von Aquin durch den Dominikanerorden gegenuber Durandus de S Porciano», en *Xenia Thomistica* III (Roma 1925) p 327-362, KOCH, J , «Jakob von Metz O P der Lehrer des Durandus de S Porciano O P », en *AHD* IV (1929) 169-232, y KOCH, J , *Durandus de S Porciano O P Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14 Jahrhunderts* (Munster 1927), OTT L , *Die Lehre des Durandus de S Porciano O P vom Weihesakrament Dargestellt nach den verschiedenen Redaktionen seines Sentenzenkommentars und nach der Diskussion der Dominikanertheologie der beginnenden 14 Jahrhunderts* (Munchen 1972)

[51] DURANDO, *In IV Sententiarum,* d XXIV, q 1, n 6 «Patet primo de ordine prout dicit gradum superioritatis in potestate vel officio quo quidam sint aliis superiores potestate et officio, ut habeant aliis influere dispensando sacramenta gratiae» Durando en su exposicion de la naturaleza del orden ha seguido al Maestro de las Sentencias, sin embargo, en afinidad con Duns Escoto, al acto por el cual se transfiere la potestad mas que orden prefiere llamarlo ordenacion Cf OTT, L , *Die Lehre des Durandus,* p 5.

na forma, y es la potestad propia —*potestas simpliciter* [52]—. En ambos casos la recepción de la potestad implica la consecución de un poder, bien sea que abarque sólo al ámbito de lo lícito o se extienda incluso al fundamental de lo válido.

Durando da por supuesto que la potestad se confiere por medio del sacramento y, en lógico paralelismo con la distinción entre potestad relativa —*potestas secundum quid*— y potestad propia —*potestas simpliciter*—, distingue también entre sacramentos relativos —*secundum quid*—, aquellos por los que se confiere la potestad relativa, y sacramentos propios —*simpliciter*—, por los que se otorga la potestad propia. Pero esta distinción de Durando es tan sólo metodológica, ya que todos los sacramentos instituidos por Cristo confieren la potestad simple —*potestas simpliciter*—, y como quiera que la Iglesia no tiene poder para instituir sacramentos, los oficios por ella instaurados para solemnizar el culto han de ser llamados sacramentales y no sacramentos. Durando concluye que tan sólo la deputación para ejercer válida y lícitamente lo que con anterioridad no podía ser ejercido de manera alguna, constituye el efecto del sacramento del orden propiamente dicho. En cambio, la potestad para ejercer lícitamente los restantes oficios inferiores al sacerdocio se confiere en ordenaciones instituidas por la Iglesia y que tan sólo son sacramentales [53].

Durando concluye su argumentación afirmando que en todas las órdenes recibe el sujeto una determinada potestad, aunque no todas son sacramento, porque no en todas se confiere la potestad simple —*potestas simpliciter* [54].

[52] DURANDO, *In IV Sententiarum*, d XXIV, q 2, n 9 «In ordinatione sacerdotis confertur potestas vel deputatio per quam ordinatus potest aliquid facere quod non poterat prius etiam quod ad genus facti in ordinibus inferioribus sacerdotio nulla potestas vel deputatio confertur ordinato per quam possit aliquid facere interius vel exterius quod non poterat prius, sed solum per quam licet facere quod non licebat prius, ergo cum potestas sit ad posse et non ad licere, potestas quae confertur in aliis ordinibus a sacerdotio non est potestas simpliciter, sed secundum quid nec illi ordines sunt ordines simpliciter quare non sunt sacramenta simpliciter, sed secundum quid sive quaedam sacramentalia tota plenitudo sacramenti est in sacerdotio, in aliis autem est solum quaedam participatio»

[53] En la primera redacción del *Comentario a las Sentencias* DURANDO escribió «Et quod plus est, in quibusdam minoribus ordinibus non datur potestas, per quam ordinatus possit aliquid facere vel ei liceat, quod prius non posset vel si non licere, ut patet de ostiario, lectore, et acolito Omnia enim officia praedictorum ordinum licite faciunt non ordinati sicut ordinati secundum ussum universalis ecclesiae Unde deputatio ad praedicta officia facienda videtur esse ab institutione ecclesiae ad solemnitatem divini cultus, ecclesia autem non habet instituere sacramenta, sed solum sacramentalia» Cf OTT, L , *Die Lehre des Durandus*, p 14, nota 3 En la redaccion tercera de la *Suma* precisa el texto en estos términos «Solum sacerdotium est ordo et sacramentum, caetera vero sunt ordines non tamen sacramenta, sed solum quaedam sacramentalia» (*In IV Sententiarum*, d XXIV, q 2, n 6)

[54] Entre las proposiciones de Durando consideradas como rechazables por HERVEO

Al proponer la relación entre orden y sacramento, Durando, aunque dominico, se ha separado de santo Tomás, para quien todas las órdenes son sacramento. Pero coincide con él, y con los expositores del tema en la escolástica a partir de Pedro Lombardo, cuando plantea la vinculación del orden a la Eucaristía, pero se ha de tener presente que partiendo de las mismas premisas llega a conclusiones muy distintas de aquellas a las que llegó santo Tomás. En fiel reflejo de la preocupación de la escolástica al preguntarse si todas las órdenes eran uno o varios sacramentos, Durando afirma que todas las órdenes son un único sacramento desde la unidad de perfección —*unitate perfectionis*— y constituyen un solo orden a partir de la unidad de atribución —*unitate attributionis* [55].

Como quiera que Durando, al igual que la totalidad de los teólogos escolásticos, considera el sacramento del orden a partir de la Eucaristía, cuando afirma que por la ordenación se confiere la potestad sagrada no hace más que seguir la hasta entonces trayectoria tradicional. Pero su postura resulta muy distinta frente a la de los tomistas cuando, a partir de la distinción entre la potestad simple y la potestad relativa —*simpliciter* y *secundum quid*—, predica la potestad simple tan sólo del sacerdocio, al que considera en exclusiva sacramento, y la niega del diaconado por no considerarlo orden en sentido estricto, ya que no concede la potestad simple, es decir, no capacita para realizar acción alguna que el sujeto no pudiera actuar previamente. Esta consideración del diaconado como sacramental es una gran novedad de Durando, en aplicación de la distinción que ha establecido entre potestad simple y relativa [56]. Pero hay que reconocer que ha propuesto con precisión lógica y terminológica la nota diferencial del presbítero a partir de la potestad recibida en la ordenación.

Reacciones en favor y en contra

El planteamiento de Durando suscitó reacciones muy diversas. Sus inmediatos opositores argumentaron intentando refutar los principios en que fundamentaba su raciocinio. Así, Bernardo Lombardi

NATAL, se encuentra la siguiente «De sacramento ordinis dicunt quidam, quod solum sacerdotium est ordo et sacramentum, et alii ordines sunt quidem ordines, sed non sacramentum» Cf KOCH, J , *Durandus de S Porciano*, p 255

[55] DURANDO, *In IV Sententiarum*, d XXIV, q 1, n 9 Con respecto a las variantes sobre este tema en las tres redacciones del *Comentario a las Sentencias*, cf OTT, L , *Die Lehre des Durandus*, p 79

[56] Hay que tener en cuenta que Durando redacto tres veces el *Comentario a las Sentencias*, y aunque en la primera sostuvo que el episcopado es, como el diaconado, un sacramental, con el tiempo fue matizando su pensamiento, y en la tercera redacción defendió la sacramentalidad del episcopado

reprobó que las órdenes inferiores al sacerdocio fuesen consideradas meros sacramentales, puesto que si en ellas se confiere la gracia son en verdad sacramentos. Y ampliaba su argumento afirmando que por ellas, quien las recibe, queda deputado para un sacramento, luego ellas mismas también lo son [57]. Durandellus, en sus *Evidentiae contra Durandum,* confiere a las órdenes inferiores al sacerdocio el rango de sacramento, por cuanto considera que pertenecen al sacramento no como partes, sino como participación, por lo que acaba concluyendo que no son meros sacramentales, sino verdaderos sacramentos [58]. Pedro de Palude, en el comentario a las *Sentencias,* afirma que cada una de las órdenes es sacramento, ya que en la recepción de las mismas se recibe junto con la gracia una determinada potestad. Y como quiera que la virtualidad de todas las órdenes tiene por fin la celebración y la administración de la Eucaristía, concluye afirmando que todas en conjunto constituyen un sacramento y cada una de ellas es sacramento, aunque imperfecto y diminuto [59].

Si los teólogos dominicanos del siglo XIV reaccionaron tan unánimemente contra la concepción de Durando, y en seguimiento material de santo Tomás defendieron la sacramentalidad de todas las órdenes inferiores al sacerdocio, no ocurrió lo mismo con la escuela dominicana del siglo XVI.

El cardenal Cayetano [60] se inclina por una solución muy similar a la de Durando en cuanto a las órdenes menores, a las que considera meros sacramentales. Interesante resulta el modo como Vitoria reconoce el valor argumental de la exposición de Durando, si bien, por hallarla opuesta al común sentir de los teólogos, no se decide a hacerla suya. Así, en la *Summa Sacramentorum* Vitoria propone que la opinión sostenida por Durando y por Cayetano es muy probable cuando afirma que sólo el sacerdocio es sacramento y que las restantes órdenes menores no lo son, pero no se atreve a admitirla porque todos los teólogos han enseñado lo contrario. Vitoria, al contrastar el peso de la lógica y de la costumbre, reconoció el rigor de la primera en Durando, aunque se adhirió a la segunda [61]. Al margen de la es-

[57] BERNARDUS LOMBARDI, «In IV Sententiarum», lect 21, a 2, en OTT, L , *Die Lehre des Durandus,* p 136-137

[58] DURANDELLUS, «Evidentiae contra Durandum». «Ordines inferiores essentialiter pertinent ad sacramentum, non tanquam partes, sed tanquam veri sacramenti participatio.. non sunt sacramentalia, sed etiam sacramenta», en OTT, L , *Die Lehre,* p 140

[59] PEDRO DE PALUDE, *In IV Sententiarum* d 24, q.1, a 3 ad 5 «Omnes illae actiones simul acceptae faciunt unum, sed quaelibet illarum facit sacramentum imperfectum et diminutum»

[60] CAYETANO, T , «De modo tradendi seu suscipiendi sacros ordines», en *Opuscula omnia,* t I, tr XI, n 2. «Taceo de minoribus ordinibus.. huiusmodi ordines sacramentalia quaedam videntur magis quam sacramenta»

[61] VITORIA, F DE, *Summa Sacramentorum* (Pinciae 1560) fol 167.

cuela dominicana, con la que fundamentalmente giró la discusión suscitada por Durando, conviene recordar que Roberto Belarmino, en plena controversia antiprotestante, y cuando las circunstancias inducían a ser rigorista en las cuestiones debatidas sobre el sacramento del orden, sostiene como muy probable la sacramentalidad del diaconado, aunque precisa que tal aserto no pertenece al contenido de la doctrina de fe [62].

Noción específica del episcopado

Especial atención se debe prestar a las consideraciones que Durando dedicó a la dimensión sacramental del episcopado. Como quiera que dentro de su pensamiento se dio una evolución, reflejada en la triple redacción de su *Comentario a las Sentencias,* dejaremos de lado su pensamiento inicial sobre el episcopado para fijarnos tan sólo en el que ha de ser considerado definitivo, y atender a lo que supuso de novedad [63].

En el planteamiento tradicional de la escolástica, en razón a cuanto había enseñado san Jerónimo, se distinguía entre la potestad de orden y la de jurisdicción, y a partir de dicha distinción se planificaba la consideración acerca de la igualdad sacramental del presbítero y del obispo. Y mientras se afirmaba la supremacía del obispo sobre el presbítero por la potestad de jurisdicción, se predicaba la igualdad de ambos por la potestad de orden, que era comprendida como la capacidad ministerial para consagrar el cuerpo y la sangre del Señor. Durando, al considerar esta cuestión en su última redacción del *Comentario a las Sentencias,* negó que el planteamiento seguido hasta aquel momento fuese el idóneo y propuso que para estudiar la igualdad o la desigualdad entre el presbítero y el obispo no se debía establecer la comparación entre la potestad de jurisdicción y la de orden, sino entre la potestad de jurisdicción en el presbítero y en el obispo, y la potestad de orden en el obispo y en el presbítero [64].

Al comparar al presbítero y al obispo en virtud de la potestad de jurisdicción, Durando defiende enérgicamente como de derecho di-

[62] BELARMINO, R , *Controversiarum de sacramento ordinis liber unicus* c 6.

[63] En un momento inicial consideraba el episcopado como un sacramental Cf. OTT, L , *Die Lehre des Durandus*, p.11. «Solum sacerdotium est sacramentum, alii autem sex ordines et episcopatum sunt quaedam sacramentalia» Sus hermanos de Orden censuraron esta redacción el 3 de julio de 1314, y en el artículo 78 calificaron de errónea la proposición que enseña que el episcopado como las restantes órdenes menores es un sacramental

[64] DURANDO, *In IV Sententiarum,* d XXIV, q.5, n 4

vino la supremacía monárquica del Papa, y afirma la jurisdicción ordinaria del obispo en la propia diócesis, y concluye que en virtud de la potestad de jurisdicción el obispo es mucho mayor que los simples sacerdotes [65]. Al proponer la distinción entre los presbíteros y los obispos no tiene dificultad en afirmar la supremacía de éstos sobre aquéllos en virtud de la potestad de jurisdicción.

Como el mismo Durando reconoce, la dificultad estriba en establecer la relación presbítero-obispo en virtud de la potestad de orden, pues mientras algunos no aceptan diferencia alguna entre el presbítero y el obispo, otros sí la aceptan y, lo que resulta peor, ambas opiniones pretenden apoyarse en la misma naturaleza de la potestad de orden y por ello en el derecho divino.

Durando, haciendo alarde de una gran independencia de juicio, no acepta ni una ni otra opinión teológica, y formula su propia teoría, en la que comprende la sacramentalidad del episcopado en unidad perfectiva con la del presbiterado, sin que se trate ni de igualdad específica ni de pluralidad numérica.

La argumentación de Durando al reflexionar sobre la naturaleza sacramental del episcopado vuelve sobre su noción de potestad simple y, al preguntar si el episcopado es orden [66], vuelve a proponer el orden a partir de la potestad simple para poder dispensar bienes espirituales. Y como quiera que el episcopado, según el nuevo y definitivo sentir de Durando, tiene potestad para administrar los sacramentos de la confirmación y del orden, que no pueden ser administrados por el simple sacerdote, concluye que el episcopado es orden, pues confiere una *potestas simpliciter* [67].

Superada la opinión de cuantos negaban la sacramentalidad del episcopado y afirmaban la igualdad del presbítero y del obispo por razón de la potestad de orden, Durando propone lo que constituye el núcleo de su original argumentación, y a partir de la potestad de consagrar el cuerpo verdadero de Cristo afirma la sacramentalidad del episcopado en unidad con la sacramentalidad del presbiterado [68]. Sostiene la unidad sacramental del obispo y del presbítero. Pero establece la distinción entre ambos, y mientras valora al episcopado como sacramento perfecto, considera al presbiterado como sacramento imperfecto. La nota diferencial de la sacramentalidad del episcopado la cifra Durando en la perfección que implica en un sujeto la posibilidad de generar algo seme-

[65] DURANDO, *In IV Sententiarum,* d.XXIV, q 5, n.5.

[66] DURANDO, *In IV Sententiarum,* d XXIV, q.6· «Utrum episcopatus sit ordo»

[67] DURANDO, *In IV Sententiarum,* d XXIV, q 6, n.6

[68] DURANDO, *In IV Sententiarum,* d.XXIV, q 6, n.8 «Episcopatus seu ordinatio episcopalis est ordo et sacramentum non quidem precise distinctum a sacerdotio simplici, sed est unum sacramentum cum ipso»

jante a sí mismo, la cual la posee el obispo, ya que puede ordenar sacerdotes y otros obispos [69]. Por la potestad recibida en la ordenación episcopal, corresponde al obispo *ex officio* la administración de todos los sacramentos [70]. Considerar al obispo como el sujeto nato de la sacramentalidad supone recuperar un planteamiento patrístico y adelantar una noción que expondrá el Vaticano II.

V. APORTACION NOVEDOSA DE LOS DOMINICOS DE SALAMANCA

Novedad metodológica

Para acabar de comprender la evolución que el tema sobre el sacramento del orden sufrió a lo largo de la escolástica, es preciso recordar el planteamiento que, llevado a cabo desde dentro del tomismo, propusieron los teólogos de la Escuela de Salamanca y de manera muy especial Francisco de Vitoria y Pedro de Soto [71].

La novedad de la Escuela de Salamanca radica, más que en la aportación de temas nuevos, en el giro que da al planteamiento metodológico sobre el ministerio.

Si hasta aquel momento la teología occidental había tomado al presbítero como punto de partida para proponer la teología ministerial, algunos teólogos de Salamanca dejaron de lado este planteamiento y propusieron el estudio del sacramento del orden a partir del obispo, por considerar que en el episcopado se concreta la plenitud de los poderes sacerdotales. Aunque Vitoria y Soto coinciden en el punto de partida, sin embargo el desarrollo seguido por uno y por otro es muy distinto, por lo cual se impone analizarlos por separado [72].

[69] DURANDO, *In IV Sententiarum*, d XXIV, q 6, n 8 «Sacerdotium autem summum (id est episcopatum) est perfectum sacerdotium quia per ipsum recipitur potestas ordinandi alium in sacerdotium summum vel simplicem».

[70] DURANDO, *In IV Sententiarum*, d.XXIV, q 1, n 4 La recepción de la potestad en la consagración episcopal, en virtud de la cual el nuevo obispo puede realizar actos espirituales que antes no podía, la considera Durando opinion común, véase: *In IV Sententiarum*, d XXIV, q 6, n.8.

[71] DELGADO DE HOYOS, F., «El sacramento del orden en los teólogos de la Escuela de Salamanca Controversia antiprotestante e intracatolica (1529-1565)», en *TeSa* 6 (1974) 183-209

[72] DELGADO DE HOYOS, F , o c , p 208, ofrece un resumen de la postura adoptada por los diversos autores de la Escuela de Salamanca sobre la sacramentalidad del episcopado al comentar a santo Tomas

Vitoria y el sacramento del orden

Intentar una posible síntesis del pensamiento teológico de Vitoria sobre el sacramento del orden obliga a preguntarse hasta qué punto depende de santo Tomás y en qué medida desarrolla e incluso supera al tomismo.

En identidad con santo Tomás, que había propuesto momentos distintos para la institución inmediata por Cristo del episcopado, en los Apóstoles, y del presbiterado, en los setenta y dos discípulos [73], Vitoria afirma también un momento institucional diverso para cada uno de los dos ministerios, y concluye afirmando la distinción real por derecho divino entre el episcopado y el presbiterado.

Vitoria, partiendo del pensamiento fundamental de santo Tomás, que considera el sacerdocio desde la potestad de orden y por lo tanto en relación directa con la Eucaristía, aporta un nuevo y más amplio concepto de dicha potestad, extendiéndola al ejercicio de cuantas acciones ministeriales disponen al pueblo cristiano para la recepción de la Eucaristía [74]. Vitoria mantiene de hecho la relación presbítero-Eucaristía; pero, superando el planteamiento que durante la Edad Media había sido fundamental a la hora de tomar en consideración el sacramento del orden, no restringe la potestad de orden a la celebración eucarística y por lo tanto al presbítero, sino que lo amplía al episcopado, al admitir que administrar el sacramento del orden [75], ejercicio privativo del obispo, es en sí una acción propia de la naturaleza sacramental [76].

En un segundo momento, en el que Vitoria sigue y a la vez desarrolla a santo Tomás, expone el Salmanticense la supremacía del episcopado sobre el presbiterado en razón de la potestad de orden, y postula como falsa la opinión de quienes restringen la supremacía del episcopado en la potestad de jurisdicción [77]. Y su argumento lo apoya en la que, tanto a nivel histórico como sistemático, considera potestad exclusiva del obispo para conferir las órdenes mayores, que es de derecho divino.

[73] TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, q 184, a.6 ad 1

[74] Santo Tomás había insinuado esta distinción, pero sin desarrollarla Cf *Suma Teológica, Supplementum* q 40, a 4

[75] VITORIA, F DE, «De potestate Ecclesiae prior», q 2, n 2, en URDANOZ, T., *Obras de Francisco de Vitoria* (Madrid 1960) p 258· «In potestate ordinis non solum intelligitur potestas consecrandi Eucharistiam, sed disponendi et idoneos reddendi homines ad Eucharistiam. . ut est consecrando presbyteros.. Unde etiam potestas ordinis potestas consecrationis plerumque vocatur»

[76] FAHRNBERGER, G., *Bischofsamt und Priestertum in den Diskussionen des Konzils von Trient* (Wien 1970) p 45.

[77] VITORIA, F. DE, «De potestate ecclesiastica relatio secunda», q.2, n.16, en URDANOZ, o.c., p 395-396

Cotejando la doctrina expuesta por Vitoria en las *Relectiones Theologicae* con la formulada por santo Tomás en el *De perfectione vitae spiritualis,* se observa la afinidad argumental entre ambos teólogos. Santo Tomás, como ya se ha visto, rechazaba que el episcopado no fuese orden, si esto se entendía en términos absolutos, pues afirmaba que en cierto modo participa del orden por la competencia de ejercer ciertas acciones que no pueden ser delegadas. Aunque concluía precisando que no se trata de un orden nuevo, sino de un grado superior dentro del orden. Vitoria, desarrollando el pensamiento del Santo, afirma taxativamente que el ejercicio de la potestad en la ordenación de los nuevos presbíteros corresponde exclusivamente al obispo por derecho divino y es inherente a la potestad de orden.

La aportación de Vitoria, y en general la de los teólogos dominicos de Salamanca, a la reflexión sobre el sacramento del orden es francamente meritoria desde el punto de vista metodológico, al partir no del presbiterado, según lo habitual en la Edad Media, sino del episcopado.

Pedro de Soto y el episcopado

Por derroteros que tan sólo tangencialmente pueden ser considerados tomistas discurrió el pensamiento teológico de Pedro de Soto al proponer la teología sobre el ministerio.

Aceptando la institución sacramental inmediata de los obispos en los Apóstoles y la de los presbíteros en los setenta y dos discípulos, concluye Pedro de Soto que el episcopado es un orden distinto al presbiterado, con posesión y ejercicio de una potestad propia. Si con este planteamiento inicial Pedro de Soto puede ser considerado un discípulo que sigue los principios de santo Tomás, en el ulterior desarrollo de su pensamiento se muestra como un teólogo independiente y hasta cierto punto opuesto al Santo. Los dos puntos en los que se intensifica la anunciada discrepancia, y que constituyen el núcleo fundamental del pensamiento de Pedro de Soto, son: por una parte, la superación de la relación orden-Eucaristía para fundamentar la comprensión de la ordenación episcopal como la recepción de un poder propio sacramental, y por otra, la consideración de la imposición de las manos como el rito propio de la ordenación.

Pedro de Soto rompe con el hasta entonces patrimonio de la escuela tomista de considerar los grados en el sacramento del orden vinculados a la recepción de un poder relacionado siempre con la Eucaristía. Frente a esta constante tomista, que fue incluso el punto de partida de Vitoria, Pedro de Soto defiende que el obispo, por

derecho divino, recibe en la consagración episcopal la potestad espiritual en virtud de la cual confirma, ordena y gobierna la Iglesia [78]. La lectura de esta propuesta induce a una doble consideración con Pedro de Soto ha desaparecido toda referencia inmediata del orden a la Eucaristía, y todos los poderes episcopales se reciben unitariamente en la consagración episcopal. Como quiera que la naturaleza del orden ya no es concebida inmediatamente en relación con la Eucaristía, sino como un poder eclesial, uno de cuyos cometidos es consagrar el cuerpo del Señor [79], se comprende fácilmente que, en fidelidad al principio que enuncia de los sacramentos que causan cuanto significan, proponga como materia del orden la imposicion de manos [80], signo que denota, con mayor claridad que la entrega de los instrumentos, la recepción del poder y de la gracia [81]

Con su planteamiento, Pedro de Soto ha dado un giro completo a la teología del orden, en cuyo centro ha colocado, por considerarla de derecho divino, la naturaleza sacramental del episcopado Por primera vez y de forma sistemática, los planteamientos presbiterales, que habían estado rigiendo en la teología a partir de san Jerónimo y del Ambrosiaster, pasando por Pedro Lombardo y siendo recogidos por el mismo Tomás de Aquino, son reemplazados por una visión nueva del ministerio que, superando el inmediato planteamiento eucarístico, fundamente el ministerio en la misión Se puede decir que esta nueva opción misional para fundamentar el sacramento del orden, que, como veremos, fracasó en Trento, acabará imponiéndose en el Vaticano II

[78] SOTO, P DE, o c , *De sacramento ordinis* lect secunda «Certa fide tenendum est, ordinem episcopalem ab ordine presbyteri distingui, idque ex ipsa Christi institutione et traditione Apostolica ita videlicet, ut potestatem quandam spiritualem (quae non nisi consecratione traditur) habeat episcopus, quam nullo modo sacerdos habet confirmandi scilicet et ordinandi atque ideo gubernandi totam ecclesiam»

[79] SOTO, P DE, o c , *De sacramento ordinis* lect quarta

[80] SOTO, P DE, o c , *De sacramento ordinis* lect quinta

[81] Para comprobar el diferente planteamiento de santo Tomas cf *Suma Teologica Supplementum* q 37, a 2

CAPITULO V

PLANTEAMIENTO DE TRENTO EN SU RESPUESTA A LUTERO

BIBLIOGRAFIA

ARNAU-GARCIA, R , *El ministro legado de Cristo, según Lutero* (Valencia 1983), ID , «Lutero y el valor de la ordenacion ministerial», en *El ministerio en la Iglesia* (Valencia 1991) 160-190, BAUR, J , «Das kirchliche Amt im Protestantismus», en BAUR, J (dir), *Das Amt im okumenischen Kontext* (Stuttgart 1980) p 103-138, BECKER, K J , *Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lehramt* (Freiburg 1970), BOULARAND, E , «Le sacerdoce de la loi nouvelle d'apres le Decret du Concile de Trente sur le sacrement de l'Ordre», en *BLE* 56 (1955) 193-228, DENIS, H , «La teologia del presbiterado desde Trento al Vaticano II», en FRISQUE, J -CONGAR, Y , *Los sacerdotes* (Madrid 1969) p 217-268, DIANICH, S , «La teologia del presbiterato al concilio di Trento», en *SC* 5 (1971) 331-358, FAHRNBERGER, G , *Bischofsamt und Priestertum in den Diskussionen des Konzils von Trient* (Wien 1970), ROYON, E , *Sacerdocio ¿culto o ministerio? Una reinterpretacion del Concilio de Trento* (Madrid 1976), VON ALLMEN, J J , «Notas sobre la concepcion reformada del ministerio», en *El ministerio en el dialogo interconfesional Estudios y documentos* (Salamanca 1976) p 406-420

I OBSERVACION PREVIA

Estudiar hoy el azaroso movimiento sacerdotal del siglo XVI no puede constituir un mero ejercicio intelectual, por riguroso que éste sea, ni tampoco una escueta reconstrucción científica de una historia pasada Lo que entonces ocurrió es demasiado serio para que lo contemplemos con una simple mirada curiosa, entre otras razones porque el peso de su contenido continúa gravitando sobre la Iglesia de hoy Enjuiciar aquel acontecimiento no resulta fácil para quien no quiere dejarse llevar por una frivola rapidez Dada la complejidad de los hechos y de los planteamientos, la consideracion ha de ser necesariamente reposada y serena Y debe comenzar teniendo en cuenta que desde el siglo XIV, cuando moría la escolástica y nacía la edad moderna, eran muchas las cuestiones teoricas y prácticas que estaban exigiendo una seria revisión Y cuando ésta se inició en el XVI emprendió, por desgracia, caminos de ruptura

Hoy día se ha de reconocer que la Reforma, a pesar de todos sus errores, fue un movimiento surgido en busca de nuevas y purificadas

maneras de vivir el cristianismo. Pero en su afán por limpiar a la Iglesia de las adherencias que con el paso del tiempo se le habían ido incrustando, los reformadores olvidaron que, según la parábola evangélica, la cizaña ha de pervivir con el trigo hasta la siega en la parusía. Y, al pretender arrancarla antes de tiempo, atentaron contra la estructura misma de la Iglesia y acabaron rompiendo su unidad.

Trento fue una reacción al peligro que se cernía sobre la Iglesia, pero quienes dirigieron aquella magna asamblea no siempre supieron mirar hacia el futuro con el apetecible interés que debieran haberlo hecho, y con demasiada frecuencia quedaron anclados en un pasado medieval que desaparecía. Si los teólogos de Trento, a pesar de su buena voluntad, hubiesen sido menos escolásticos, sobre todo al tratar acerca del sacramento del orden, y hubiesen prestado más atención a las razones y a los comportamientos aducidos por los Santos Padres, que en aquel momento comenzaban a ser dados a conocer por los humanistas, quizá el planteamiento teológico sobre el orden hubiese sido distinto, y se hubiese podido entablar un diálogo entre los teólogos de la Reforma y los de Roma. Pensemos tan sólo en la rotunda oposición de Lutero a la sacramentalidad del orden a partir de la entrega de los instrumentos como materia del sacramento, y en la defensa de este rito por los Padres conciliares. El diálogo fue imposible, y todo por algo que no es de derecho divino.

En este capítulo intentaremos clarificar los postulados con que Lutero atacó al sacramento del orden, y cómo los rebatió la Iglesia católica en Trento. Será un capítulo que desde la lectura histórica nos abrirá a posibilidades ecuménicas, aunque por mantenernos fieles al esquema histórico no entraremos en confrontación con los movimientos actuales.

Siguiendo la norma impuesta por el mismo desarrollo de los acontecimientos, intentaremos en primer lugar reconstruir el pensamiento de Lutero, y pasaremos en segundo término al estudio del concilio de Trento.

II. LA CRITICA DE LUTERO

Exponer de forma resumida el pensamiento crítico de Lutero, ante la doctrina de la Iglesia romana acerca del sacramento del orden, no es tarea fácil. Hay que tener en cuenta que más allá de la novedad de sus teorías, que obligan a establecer una serie de precisiones, Lutero nunca fue un pensador sistemático, por lo que sus opiniones se desparraman en las más variadas tomas de postura. Si a esto se añade que su léxico es el propio de un batallador, por ello el menos afín al de un intelectual que enuncia serenamente sus tesis, se habrán

puesto de manifiesto dos factores que añaden dificultad al estudio directo de las opiniones luteranas sobre el ministerio.

Ante tal situación, el estudioso que aspira a proponer de forma sistemática el pensamiento de Lutero, se ve obligado a estructurarlo a partir de las categorías teológicas fundamentales. Y esto es lo que intentaremos. Pero hemos de advertir que no aspiramos a reconstruir en su integridad la toma de posición de Lutero, sino a esbozarla en aquellos puntos a los que Trento contestó con la determinación de su magisterio. Aunque procuraremos obviar el peligro de ofrecer una visión parcial de lo que fue el pensamiento de Lutero sobre el ministerio [1].

Sacerdotes sin sacerdocio

Cuando Lutero trata sobre el sacramento del orden, su primera diatriba se dirige al nombre de sacerdote aplicado a los ministros. Y al abordar esta cuestión se manifiesta sumamente crítico a partir de la Sagrada Escritura, ya que, según él dice, en los escritos bíblicos esta denominación no es propia de los ministros.

Desposeído del secular sentido que desde la patrística acompañaba al vocablo sacerdote para designar en primer lugar al obispo y después al presbítero, en la Reforma adquiere un nuevo valor y pasa a ser la palabra clave con la que significar la naturaleza del cristiano y con la que proponer la igualdad de todos los creyentes en Jesucristo.

Si Lutero con semejante giro no hubiese tenido otra preocupación que la meramente filológica de devolverle a una palabra el empleo que le es debido desde la letra del Nuevo Testamento, no merecería la pena atender al motivo de tal cambio, pero como quiera que la intención luterana apunta a un proyecto teológico que afecta de manera directa a la comprensión del ministerio eclesial, es preciso que quien intenta recomponer la historia del sacramento del orden le preste atención. Y hay que hacerlo teniendo en cuenta lo que Lutero dice negativamente del término sacerdote y lo que afirma positivamente.

Con intención negativa, sostiene que el Nuevo Testamento nunca califica como sacerdotes a los Apóstoles ni a cuantos con ellos cola-

[1] Para quien tenga interés por ampliar el conocimiento de los temas ministeriales en Lutero lo remitimos a ARNAU-GARCIA, R., «La competencia del ministro en la celebración eucarística, según Lutero», en *AV* 10 (1980) 285-310; *El ministro legado de Cristo, según Lutero* (Valencia 1983); «Lutero y el valor de la ordenación ministerial», en *El ministerio en la Iglesia* (Valencia 1991) p.160-188, e «Individuo y comunidad en la eclesiología de Lutero», en *Anales de la Cátedra de Teología de la Universidad de Valencia* 1 (1984) 239-249.

boraron en la evangelización. Por ello concluye afirmando que es impropio llamar con el nombre de sacerdote a quien está puesto al frente de la comunidad para administrar los sacramentos y para predicar la palabra de Dios. Si de hecho y de manera consuetudinaria se le denomina sacerdotes es por la influencia de los ritos paganos o de la tradición judía sobre el cristianismo [2].

Con intención positiva, y para sustentar que el sacerdocio se ha de atribuir de manera propia a todos los bautizados, recurre a las palabras con que san Pedro, asumiendo un texto del Exodo, anuncia a los cristianos que son linaje elegido, sacerdocio real, nación consagrada, pueblo adquirido para proclamar las alabanzas de Aquel que les ha llamado de las tinieblas a la luz admirable [3]. Con reiterada machaconería insiste Lutero una y otra vez con la cita petrina para probar que la denominación de sacerdote corresponde a todos los cristianos. Entre los muchos textos posibles de Lutero, aducimos uno, tomado de los sermones sobre la carta de san Pedro, que por la claridad de su modo de decir refleja perfectamente el pensamiento luterano en su doble variante positiva y negativa. Dice así: «Vosotros sois la raza elegida, el sacerdocio regio, el pueblo santo, el pueblo de su propiedad. Aquí otorga san Pedro a los cristianos un título justo. Estas palabras las ha tomado del Deuteronomio de Moisés, que en el capítulo 7 dijo a los judíos: "Tú eres el pueblo santo de Dios tu Señor, y a ti, entre todos los pueblos que hay en la tierra, te ha elegido Dios tu Señor para pueblo de su propiedad". Además, en Exodo 19 habló así: "Vosotros debéis ser mi propiedad entre todos los pueblos, debéis ser para mí un sacerdocio regio y un pueblo santo". Desde aquí puedes comprender de qué habla Pedro. Lo que ya tengo dicho, lo repito de nuevo: debemos acostumbrarnos a hablar de los sacerdotes como lo hace la Escritura. Que a nadie le preocupe a quién llama la gente sacerdote. Que cada uno se llame como quiera. Tú debes ser fiel a la limpia palabra de Dios, que cuando dice sacerdote esto te llama a ti. Nosotros queremos dejar pasar por alto que algunos, los que han sido ordenados por los obispos y por el papa, se llamen sacerdotes. Pero, cuidado, que no se llamen sacerdotes de Dios, pues para ello no pueden aducir ni una sola palabra de la Escritura» [4]. Tras esta larga cita resulta fácil comprender que Lutero clamase con fuerza dentro de un sermón y dijera que el nombre

[2] LUTERO, *De instituendis ministris Ecclesiae:* «Qui sacramentis et verbo inter populos praesunt, non posse nec debere sacerdotes vocari. Quod autem sacerdos vocantur, id vel ex gentilium ritu, vel ex iudaicae gentis reliquiis sumptum est, deinde maximo Ecclesiae incommodo probatum»: WA 12, 190, 11-14.

[3] 1 Pe 2,9.

[4] LUTERO, *Epistel S. Petri gepredigt und ausgelegt. Erste Bearbeitung, 1523:* WA 12, 316, 4-9.

de sacerdote no se ha de vincular a los ungidos y se les ha de usurpar a los impostores [5].

La deducción de esta lectura bíblica no se hace esperar, y Lutero afirma con radical contundencia que cuantos han sido bautizados participan del sacerdocio de Cristo que capacita para anunciar la palabra de Dios desde la igualdad constitutiva otorgada por el bautismo. Para Lutero todos los bautizados son sacerdotes y todos son iguales, y en su lenguaje los términos cristiano y sacerdote son sinónimos, ya que expresan la realidad de quien pertenece a Cristo por la fe y el bautismo. Y como quiera que la incorporación bautismal a Cristo no es discriminatoria, Lutero concluye afirmando la igualdad de todos los cristianos [6]. Con su análisis teológico del término sacerdote, Lutero ha intentado superar la diferencia vigente en la Iglesia en virtud de los diversos estados eclesiales y conseguir que desaparezca tanto el estado laical como el clerical. Esta fue quizá su intención dominante al escribir el *Manifiesto a los nobles cristianos de la nación alemana* y el *De libertate christiana* [7]. A modo de resumen se puede sostener que para Lutero existen los sacerdotes, los cristianos, pero no existe el sacerdocio de los clérigos.

La espiritualidad eclesial, presupuesto del sacerdocio luterano

Para plantear desde sus cimientos la consideración luterana del sacerdocio, es conveniente recurrir a un texto que, tras casi quinientos años de redacción, debe ser considerado clásico por la atención que le han otorgado cuantos se han ocupado de la teología ministerial de Lutero. Tomado de su obra dedicada a proponer la abolición de la misa privada, dice así: «Para nosotros, en verdad, el sacerdocio de Cristo es uno y único, en el que se ofreció Jesucristo y nosotros con él... Este sacerdocio es espiritual y común a todos los cristianos [Hoc sacerdotium spirituale est et omnibus christianis commune]. Todos somos sacerdotes con el mismo sacerdocio de Cristo, esto es, quienes somos cristianos, hijos de Cristo sumo sacerdote. Y no necesitamos la obra de otro sacerdote y mediador más allá de Cristo» [8]. Varios son los aspectos doctrinales contenidos en este texto, pero vamos a fijarnos tan

[5] Lutero, *Am 21. Sonntag nach Trinitatis, 1524:* WA 15, 720, 39.

[6] Lutero, *De captivitate babylonica Ecclesiae:* «Nos omnes aequales esse, qui christianus est, Christum habet, omnia quae Christi sunt habet, omnia potens»: WA 6, 567, 28-30, y en *De instituendis ministris Ecclesiae* apostilla: «Omnes christianos ex aequo esse sacerdotes»: WA 12, 179, 39.

[7] Arnau-García, R., *El ministro legado de Cristo, según Lutero,* p.24-25.

[8] Lutero, *De abroganda missa privata:* WA 8, 415, 17-25.

sólo en uno, en aquel que califica al sacerdocio de los fieles de espiritual. Cometería un supino error quien al comentar a Lutero considerase al término espiritual como un adjetivo sin mayor trascendencia. Porque en la eclesiología luterana lo espiritual tiene tal importancia que ha de ser considerado como una categoría fundamental, sin la que es imposible comprender con estructura lógica todo el pensamiento de Lutero. Ser espiritual constituye lo sustantivo del sacerdocio. Y desde aquí lanza su ataque contra la comprensión romana del sacerdocio, a cuyo poder externo no tiene inconveniente en llamar mundano, y sienta la base de una eclesiología en la que sólo tiene vigencia lo espiritual, y como tal escondido.

La idea reformadora más antigua en Lutero fue la de la Iglesia como realidad espiritual y escondida. En su primeriza obra, el *Comentario a los salmos,* comenzada a escribir cuatro años antes de proclamar la Reforma, define a la Iglesia como una realidad escondida [9], y por lo tanto con una mera subsistencia invisible ante Dios [10]. En esta comunidad espiritual y escondida que es la Iglesia [11], la organización externa no pertenece al derecho divino y queda restringida al ámbito del derecho humano.

De ahí que, por lo menos en los primeros años de la Reforma, sostenga que mientras el sacerdocio de los fieles pertenece al ser de la Iglesia —*esse Ecclesiae*—, el ministerio se legitima funcionalmente desde la organización —*bene esse*— de la Iglesia. Esta visión intimista de la Iglesia no la superó nunca, ni incluso cuando apoyó en la institución divina el ministerio, al que comprendió siempre en función de la Iglesia espiritual. Al no valorar la unidad externa de la Iglesia como elemento propio de su naturaleza, se comprende que valorase en poco la función del episcopado, y en nada la del papado, como ministerio de unidad eclesial. Para comprender el pensamiento de Lutero tanto sobre el sacerdocio de los fieles como sobre el ministerio se ha de partir de su comprensión de la Iglesia como realidad espiritual y escondida [12].

[9] LUTERO, *Dicta super Psalterium* WA 3, 547, 5: «Vocatur Ecclesia abscondita et in ocultis et in sancto»

[10] LUTERO, o c · WA 4, 81, 13· «Omnis structura Ecclesiae Christi est intus coram Deo invisibilis»

[11] SOHM, R , en *Kirchenrecht* I (Leipzig 1892), p.460 y 511, propone que las dos notas específicas que integran a la Iglesia luterana son la espiritualidad y la invisibilidad.

[12] SOHM, R , en *Weltliches und geistliches Recht Festgabe der Leipziger Juristenfacultat für Dr Karl Bindig* (Munchen 1914) p 46, siguiendo a Lutero, se permite afirmar que la Iglesia como institucion visible no existe, pues es como un pueblo sin estructura cuyos miembros son movidos solamente por el impulso del Espíritu.

Sacerdote y ministro

Hasta aquí Lutero ha propuesto con toda claridad que el cristiano es sacerdote, lo cual no quiere decir que haya afirmado que todo cristiano es ministro. Entre el sacerdocio y el ministerio, Lutero establece una nítida distinción. Dirigiéndose a su contrincante Jerónimo Emser, recuerda que en todos sus escritos sólo ha querido afirmar que todos los cristianos son sacerdotes, pero no que todos han sido ordenados por los obispos, ni que todos pueden predicar, ni celebrar la misa, ni ejercer el ministerio sacerdotal. Para ello tienen que haber sido ordenados y llamados [13]. Para Lutero, al sacerdocio no se llega, sino que se nace por medio de la fe y del bautismo, y al ministerio se llega mediante la llamada y la ordenación [14]. Por ello, al comentar el salmo 82, repite como doctrina cierta que todos los cristianos son sacerdotes, pero niega que todos sean párrocos. Y añade que, sobre la realidad de ser sacerdote, cualquier cristiano, para ser párroco, ha de recibir el ministerio por el mandato eclesial. Y concluye afirmando que la llamada y el mandato constituyen al párroco y al predicador [15].

Lutero no es autor fácil de leer, ni mucho menos de sistematizar, pues aunque su línea fundamental es la misma, los matices de apreciación los cambia sin sentirse afectado por ello. Conviene hacer esta advertencia porque si su pretensión inicial, la que quedó reflejada en las obras del año 1520, iba dirigida a negar toda distinción entre los cristianos, la doctrina que expuso años después no fue ya tan drástica, y llegó a aceptar la distinción entre quien no es y quien es ministro. Así, en un sermón que pronunció el 9 de junio de 1535, tras reafirmar la igualdad sacerdotal de todos los cristianos, precisó que no todos pueden predicar. Y al delimitar la capacidad ministerial del cristiano propuso la distinción entre el sacerdote y el ministro, llegando a reconocer que el ministerio es algo diferente al sacerdocio común, algo que al ser recibido establece la distinción —*der Unterschied*— entre quien es y quien no es ministro [16].

[13] LUTERO, *Ein Widerspruch D. Luthers seines Irrthums, erzwungen durch den allerhochgelehrsten Priester Gottes, Herrn Hieronimo Emser, Vicarien zu Meisen* WA 8, 250, 31-34

[14] LUTERO, *De instituendis ministris Ecclesiae* WA 12, 178, 26-30. «Sacerdos enim novo presertim testamento non fit, sed nascitur, non ordinatur, sed creatur Nascitur vero non carnis, sed spiritus nativitate, nempe ex aqua et spiritu in lavacro regenerationis Suntque prorsus omnes christiani sacerdotes, et omnes sacerdotes sunt christiani Anathemaque sit, sacerdotem alium asserere quam eum, qui est christianus» Unas líneas antes había escrito: «Sacerdotem non esse quod presbyterum vel ministrum, illum nasci, hunc fieri» WA 12, 178, 9-10.

[15] LUTERO, *Der 82 Psalm ausgelegt* WA 31/1, 211, 16-22

[16] LUTERO, *Sermones del 1535* WA 41, 209, 4-12 Dada la claridad e importancia de la original redacción alemana, reproducimos la frase principal, que dice: «Kompt

Negación del sacramento del orden

Como hemos visto, Lutero llegó a admitir la diferencia entre el ministro y el no ministro; sin embargo negó siempre que el ministerio sea un sacramento. Las razones por las que llegó a esta conclusión fueron varias, y entre ellas tiene una especial importancia su visión general sobre los sacramentos. En este momento, y ante la imposibilidad de rehacer cuanto pensó sobre los sacramentos [17], vamos a fijarnos directamente en los motivos inmediatos que le llevaron a negar la sacramentalidad del orden.

La argumentación de Lutero para negar que el orden sea sacramento es muy simple. Si se redujese a sus líneas elementales diría así: Los sacramentos son instituciones divinas; es así que en el Nuevo Testamento no aparece el orden como institución divina; luego no es sacramento. Tratemos de desarrollar este silogismo a partir de la letra de las formulaciones de Lutero, pero antes dejemos constancia de que esta manera de pensar no fue un inconveniente para que requiriese la ordenación como la condición necesaria a la que ha de someterse quien tenga que recibir el ministerio.

Una de las confrontaciones de Lutero con la Iglesia católica fue la negación de la sacramentalidad del orden. Y esta negación fue una actitud constante, pues la inició con la Reforma y la mantuvo a lo largo de los años en su amplia producción literaria. Ya en su obra *De captivitate babylonica Ecclesiae* niega directamente la sacramentalidad del orden cuando, al referirse a este sacramento, afirma que la Iglesia de Dios lo desconoce porque en el Nuevo Testamento no se hace mención del mismo, y por lo tanto es una invención de la Iglesia del Papa. Es ridículo, escribe en esta ocasión, afirmar como sacramento de Dios aquello que no puede demostrarse por la Sagrada Escritura que haya sido instituido por Dios [18].

Como puede advertirse a simple vista, Lutero niega que el orden es sacramento porque supone que no ha sido instituido por Jesucristo. Esta es la afirmación luterana que debemos analizar y, para hacerlo con la debida claridad metodológica, hemos de tener presente que Lutero con semejante planteamiento dirige un ataque frontal a la doctrina escolástica que propuso la relación del orden con la Eucaristía.

En tres razones distintas intenta apoyar su afirmación. La primera, en el supuesto de que Jesucristo no instituyó el sacerdocio en la

das Ampt und macht ein Unterschied». Lutero no tiene inconveniente en emplear el sustantivo *Unterschied-cambio* para expresar el efecto de la ordenación ministerial.

[17] ARNAU, R., «La crisis luterana del siglo XVI», en *Tratado general de los sacramentos* (Madrid 1994) p.129-149.

[18] LUTERO, *De captivitate babylonica Ecclesiae:* WA 6, 560, 20-24.

Ultima Cena; la segunda, en la reprobación del signo sacramental, y la tercera, en la intención incorrecta de los obispos al ordenar. Veamos por separado cada una de estas razones.

a) *Rechazo de la institución en la Ultima Cena*

La tradición escolástica venía vinculando el orden a la Eucaristía y desde un punto de vista bíblico apoyaba la relación de ambos sacramentos en el hecho de haber sido instituidos simultáneamente en la Ultima Cena. Contra esta posible fundamentación bíblica reacciona Lutero y niega que Jesucristo instituyese el sacramento del orden en la Ultima Cena porque en aquella ocasión no vinculó la promesa de la gracia a un signo, sino que mandó continuar haciendo lo que El acababa de hacer. Así lo expone en el *De captivitate babylonica Ecclesiae* [19], y lo repite con mayor amplitud argumental en *De instituendis ministris Ecclesiae.* En esta segunda ocasión rechaza la posibilidad de que las palabras de Jesucristo pronunciadas en la Ultima Cena puedan ser aducidas en favor de la sacramentalidad del orden como hacen los rasurados de Roma, dice irónicamente, por considerar que el mandato de Cristo no estuvo dirigido específicamente a los Apóstoles, sino genéricamente a todos los que estaban presentes y a cuantos a partir de aquel instante tenían que comer y beber el pan y el vino de la Eucaristía en la Iglesia. Para Lutero, lo dicho por Jesucristo en la Ultima Cena tiene un destinatario común, que es la Iglesia. Lo que allí fue dado, concluye Lutero, fue dado para todos [20].

Lutero aduce una y otra vez como razón decisiva para negar la institución del orden la falta de un fundamento bíblico en favor de tal afirmación. Por ello dice taxativamente que es una ficción afirmar del orden que es un sacramento, por no constar en la Sagrada Escritura [21].

[19] LUTERO, *De captivitate babylonica Ecclesiae:* WA 6, 563, 13: «Nihil promittit, sed tantum praecepit fieri istud in sui memoriam».

[20] LUTERO, *De instituendis ministris Ecclesiae:* WA 12, 182, 24-27: «Hoc facite in meam commemorationem, quo verbo etiam rasi papistae volunt sacerdotes factos u potentiam consecrandi collant. At hoc verbum dixit Christus omnibus suis praesentibus et futuris, qui panem illum ederent et poculum biberent. Quidquid ergo ibi collatum est, omnibus collatum est».

[21] LUTERO, *Responsio extemporaria ad articulos, quos nostri magistri ex Babylonica et assertionibus eius excerpserant, quos... obiicerunt tanquam haereticos, numquam tamen ex Scripturis tales probatos:* WA 7, 611, 13-14.

b) *Reprobación del signo sacramental*

El sacramento del orden venía confiriéndose en la Iglesia mediante el rito de la entrega de los instrumentos, es decir, la patena con pan y el cáliz con vino, y la unción de las manos. Pedro Lombardo, al exponer el motivo de la ordenación, describe la ceremonia en estos términos: a los presbíteros, cuando son ordenados, se les ungen las manos para que sepan que han recibido la gracia de consagrar y reciben también el cáliz con vino y la patena con una hostia, para que sepan que han recibido la potestad de ofrecer a Dios hostias aceptables [22]. Este era el rito eclesiástico de la ordenación presbiteral, cuya significación estaba dirigida a expresar la potestad de ofrecer el sacrificio eucarístico que había recibido el ordenando. Y contra este rito y su efecto reacciona Lutero hasta con sarcasmo [23].

Lutero ataca una y otra vez a los que llama ungidos y rasurados y niega que tales ritos causen nada. Al describir la ordenación del presbítero, recogiendo el pensamiento elaborado en la escolástica, dice que consiste en entregar el cáliz al ordenando para que consagre el cuerpo de Cristo y lo sacrifique en la misa y después oiga confesiones [24]. Y esta concepción es precisamente la que Lutero rechaza en términos absolutos y con las más duras palabras. En una ocasión, en que el tono de sus palabras alcanza modulaciones casi de blasfemia, llega a decir que por medio de tal rito de ordenación nadie se hace sacerdote o ministro ante Dios, sino una larva de mentira y de vanidad, para que ofrezca donde no hay ningún sacrificio, y absuelva donde nadie debe acusarse. Como el actor que en un teatro vacío ríe y salta [25].

Lutero sostiene que hay que formar y fortalecer la conciencia contra los ungidos y los rapados, porque Cristo fue sacerdote sin haber sido tonsurado ni ungido. Por lo tanto, a quien ha de ser sacer-

[22] PEDRO LOMBARDO, *Sententiarum libri quatur,* IV d.24, q 9 PL 192, col 904: «[Presbyteri] cum ordinantur, inunguntur eis manus, ut intelligant se accepisse gratiam consecrandi Accipiunt etiam calicem cum vino, et patenam cum hostiis, ut per hoc sciant se accepisse potestatem placabiles Deo hostias offerendi»

[23] LUTERO, *De instituendis ministris* WA 12, 170, 4-5: «Dignum et iustum est videre ordinationes (ut vocant) papales et execramentum [en lugar de sacramentum] ordinis eorum in publicum ducere» Unas páginas después repite «Et plane salutis nostrae ratio cogit necessario, ab illorum execratis et damnatis ordinibus abstinere» WA 12, 176, 8-9

[24] LUTERO, *De instituendis ministris·* WA 12, 173, 24-30 «Calicem vero accipit et hoc totum esse putat, quod ordinatur, ut liceat Christum in missa consecrare et sacrificare, deinde confessiones audire»

[25] LUTERO, *De instituendis ministris:* WA 12, 174, 19-22 «Per ordines illos sacros neminem fieri coram Deo aut sacerdotem aut ministrum, sed meram larvam quandam mendacii et vanitatis, ut offerant, ubi nullum est sacrificium, et absolvant, ubi nullus debet accusari, velut ille, qui in vacuo theatro ridebat et gestiebat».

dote siguiendo a Cristo, no es necesario que le unjan ni que le tonsuren. Apoyándose en todo lo dicho concluye que los obispos son ordenadores de larvas y yerran sacrílegamente, al hacer necesarias la unción y la tonsura, y al sostener que sin estos ritos nadie es sacerdote [26]. La razón última por la que Lutero rechaza el rito de ordenación se basa en que no aparece como tal designado por Jesucristo en el Evangelio. Como quiera que instituir un sacramento, según Lutero y también según los escolásticos, equivale a haber sido determinada su materia y su forma directamente por Jesucristo, y en el Nuevo Testamento no aparece la entrega de los instrumentos, concluye Lutero que el orden no es sacramento.

c) *Intención incorrecta de los obispos al ordenar*

La última razón por la que Lutero rechaza el rito de la ordenación intenta apoyarla en la que considera incorrecta intención del obispo al ordenar. En vez de ministros de la palabra, dice Lutero, los obispos ordenan sacrificadores, que ofrezcan misas y oigan confesiones. Esto es lo que quiere el obispo cuando entrega el cáliz y confiere la potestad de consagrar y de sacrificar por los vivos y por los difuntos [27].

Lutero rechaza directamente la relación entre sacerdote y sacrificio que se expresa en el rito de ordenación, pues deduce que de tal proceder se sigue la comprensión del presbítero como un «cura rinconero», es decir, como un sacerdote que puede ofrecer el sacrificio en un rincón, sin contar con la participación de la comunidad [28]. Esta manera de pensar la mantuvo Lutero de por vida, como se demuestra en el sermón de la festividad de San Andrés, tenido en 1544, cuando proclama de nuevo el rechazo a la ordenación romana y puntualiza, como razón última de su postura, que el Papa, al conferir en la ordenación la potestad de ofrecer el sacrificio propiciatorio de Cristo por los pecados de los otros, está instituyendo un ministerio que jamás había existido antes, y poniendo en práctica un rito desconocido por la primitiva Iglesia [29].

Para Lutero la ordenación equivalió siempre a instaurar en el ministerio de la palabra, y ello porque el único ministerio que reconocía de institución divina era el del párroco. En este punto Lutero recogió la tradición escolástica que no establecía distinción por derecho divino entre el obispo y el presbítero, y con la radicalidad que le

[26] LUTERO, *De instituendis ministris* WA 12, 178, 34-179, 4.
[27] LUTERO, *De instituendis ministris* WA 12, 173, 12-15.
[28] LUTERO, *Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe* WA 38, 231, 7-9.
[29] LUTERO, *Am Sant Andreas Tag* WA 52, 569, 7-10.

era peculiar la llevó hasta las últimas consecuencias. Así lo afirma explícitamente cuando aconseja olvidarse del Papa y de los obispos, de los frailes y de los monjes, a los que Dios no ha instituido, y hablar tan sólo del párroco, a quien Dios sí ha instituido para que rija la comunidad mediante la predicación de la palabra de Dios y la administración de los sacramentos [30]. Para Lutero la nota diferencial del ministro radica en la entrega a la predicación de la palabra, por ello llega a negar que sea ministro de Jesucristo quien no se entrega a la predicación [31]. Partiendo de este principio, que toma como punto de referencia ministerial al párroco, Lutero afirma la igualdad del presbítero con el obispo [32].

Desde una perspectiva ecuménica actual, se pueden aducir las palabras de Von Allmen cuando escribe: «¿No deberá admitirse que el pastor reformado se parece como un hermano al obispo de la Iglesia antigua y que, sin duda, lo es en realidad?» [33]. A simple vista parecen afirmar el episcopado, pero si se leen con atención se advierte que lo que de veras intentan es identificar al actual pastor con el obispo antiguo, que era la tesis de Lutero. Lo cual viene a demostrar que, en orden al ministerio, el ecumenismo continúa ofreciendo serias dificultades.

El ministro en nombre de la comunidad y en nombre de Cristo

No podríamos terminar este esbozo de teología luterana sobre el ministerio sin dejar constancia del cambio que con el tiempo se operó en Lutero a la hora de fundamentar el ministerio. Si se atiende a los escritos polémicos de 1520 se advierte que Lutero recurre a la comunidad para fundamentar el ministerio. El ministro es un delegado de la comunidad que le capacita para que en su nombre ejerza el ministerio. Así, por aducir tan sólo un ejemplo, en el sermón sobre el poder de san Pedro, predicado en 1522, dice del párroco que ejerce el ministerio en nombre de la comunidad [34]. En este tiempo, el fundamento directo del ministerio, según Lutero, es la comunidad: *an der Gemeinde statt.*

[30] LUTERO, *Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe:* WA 38, 231, 7-9.

[31] LUTERO, WA 7, 51, 8-11: «Neque Christus ad aliud officium missus est quam verbi. Et apostolicus, episcopalis, universusque ordo clericorum non nisi verbi ministerium vocatus et institutus est».

[32] LUTERO, *An den christlichen Adel deutscher Nation:* WA 6, 440, 26-29.

[33] VON ALLMEN, J. J., en *El ministerio en el diálogo interconfesional* (Salamanca 1976) p.419, «Notas sobre la concepción reformada del ministerio».

[34] LUTERO, WA 10/3, 216, 6: «Der solches pflegt an der Gemeinde statt».

Pero con el tiempo se dio un cambio en el planteamiento ministerial de Lutero que ha de ser considerado radical, pues pasó a fundamentar el ministerio directamente en la misión concedida por Jesucristo a los Apóstoles. De ahí que reconociese que el ministro actúa en nombre de Cristo: «an Christus statt». Una sola referencia bastará para comprobar el cambio. En un sermón predicado el año 1534, intentando describir el quehacer del párroco, dice: «Es una gran cosa que la boca de cada párroco sea la boca de Cristo. Si tú has cometido pecados, y los confiesas, y crees en Cristo, yo te perdono los pecados en lugar de Cristo —*an Christus stad*—, y la palabra que yo te digo en lugar de Dios —*von Gottes wegen*— debes recibirla como si te la hubiese dicho Dios. Se obra rectamente cuando se recibe como palabra de Dios la palabra que predica el párroco» [35].

En este texto, el párroco, y por lo tanto el ministro público de la Iglesia, es descrito por Lutero desde la instrumental representación de Cristo, cuyas veces hace al absolver los pecados y al predicar el evangelio. Si se leen con cierta atención las palabras citadas, se advierte que describen desde Cristo qué es el párroco y legitiman sus acciones ministeriales.

Recopilación

En función de la claridad pedagógica exigida en un manual de teología sobre el sacramento del orden, hemos atendido tan sólo a aquellos puntos fundamentales del pensamiento de Lutero sobre el orden a los que Trento dio inmediata respuesta. Para comprender la postura de Trento a la hora de enfrentarse con los planteamientos de Lutero hay que resumir su pensamiento en estos cuatro puntos:

1.º En sus proposiciones sobre el ministerio, Lutero supervaloró el sacerdocio de los fieles, estableciendo una radical igualdad entre todos los cristianos, y negando que los ministros sean sacerdotes.

2.º En su planteamiento del ministerio, prescindió de la relación entre el sacerdocio y la Eucaristía y propuso la predicación como obligación primaria de cualquier ministro.

3.º Negó la sacramentalidad del orden a partir del rito de la ordenación, por considerar que no consta en el Nuevo Testamento.

4.º Equiparó al párroco con el obispo.

[35] Lutero, WA 37, 381, 13-19.

III. RESPUESTA DE TRENTO

Plan de trabajo

Para sistematizar con la mayor claridad posible la doctrina de Trento sobre el sacramento del orden es conveniente asumir el mismo método que adoptaron los Padres en los trabajos conciliares, que intentaron dar respuesta a los temas tal y como les llegaban propuestos por la opinión protestante. Para ello habremos de estructurar el análisis doctrinal del concilio tomando como punto de partida las que han sido conclusiones de la lectura directa de los escritos de Lutero.

Pero antes de comenzar el estudio de las proposiciones conciliares interesa recordar el comportamiento previo a las discusiones en las sesiones conciliares, ya que, a fin de poder dar una adecuada respuesta a las opiniones erróneas, el concilio delegó en una comisión de teólogos la confección de un elenco de temas extraídos directamente de los escritos de los reformadores, básicamente de los de Lutero [36]. Según la lista entregada por los legados a los teólogos menores para un primer estudio, los temas a tratar sobre el sacramento del orden, sacados en su mayor parte de los escritos de Lutero *De captivitate babylonica Ecclesiae* y *De abroganda missa privata,* fueron estos cuatro: 1.°, el orden no es sacramento, sino un oficio, y por derecho divino corresponde al pueblo instituir y destituir a los ministros; 2.°, lo propio de la potestad de orden es predicar la palabra de Dios y no ofrecer el sacrificio, por lo cual quien no predica no es sacerdote; 3.°, todos los cristianos son igualmente sacerdotes, pero a fin de poder ejercer el sacerdocio se requiere la llamada; y 4.°, los obispos no tienen el derecho de ordenar, y, por lo tanto, toda ordenación conferida por ellos es írrita [37].

Años después, puesto que la consideración del sacramento del orden fue una de las más largas y laboriosas en Trento, esta lista se amplió a seis proposiciones y más tarde a siete [38], y en ellas interesa subrayar la claridad con que fue recogida la doctrina de Lutero sobre

[36] Sobre la intervención, junto con Seripando, de los teólogos jesuitas españoles Laínez y Salmerón en la confección de la lista sobre los temas del sacramento del orden, cf ROYON, E., *Sacerdocio ¿culto o ministerio?* (Madrid 1976) p.36-37, y JEDIN, H , *Historia del concilio de Trento* III (Pamplona 1975) p 93

[37] CT VI/1, 97-98. «1. Ordinem non esse sacramentum, sed solummodo officium, et ex iure per populares institui et distitui debere 2. Ordinem potestatem esse praedicandi, non offerendi, ideoque eos, qui verbum Dei non praedicant, non esse sacerdotes 3 Omnes christianos ex aequo esse sacerdotes, sed ad usum seu executionem opus esse vocatione maioris et consensu populi 4. Episcopos non habere ius ordinandi, ideo ordinationem per eos factam irritam esse».

[38] JEDIN, H , o c., III, p 514 y IV/1 (Pamplona 1981) p.367.

el sacerdocio común de los fieles y la igualdad de todos los cristianos [39].

Si se presta atención a la problemática que tomó en consideración el concilio, se advierte que la preocupación dominante de los Padres en Trento giró en torno a la doble necesidad de afirmar la naturaleza sacramental del sacerdocio ministerial, y de establecer una justa relación entre el obispo y el presbítero. Pero si ante las proposiciones de Lutero se tenía que precisar qué es el sacerdocio ministerial, se necesitaba para lo mismo determinar en primer lugar qué es el sacerdocio común de los fieles, tan enérgicamente defendido por los protestantes, y delimitar en qué radica la nota diferencial entre el sacerdocio común y el ministerial. A examinar cómo se formularon en Trento estas precisiones se ordena nuestra inmediata reflexión [40].

El sacerdocio de los fieles en la valoración de Trento

Una doble motivación debió impulsar a los Padres conciliares de Trento a tomar en consideración el sacerdocio común de los fieles. Próximamente, la absoluta valoración que del mismo habían hecho los reformadores; remotamente, la doctrina tradicional de la Iglesia que lo enseñaba.

La tradición católica había sido constante en proponer la condición sacerdotal del pueblo de Dios. Partiendo del dato neotestamentario [41], que a su vez asume el del Antiguo Testamento [42], la teología patrística había presentado la naturaleza sacerdotal del pueblo de Dios como efecto del bautismo y de la infusión del Espíritu Santo. El concilio de Trento, motivado por la preocupación por defender el sacerdocio ministerial contra la tesis de los reformadores, dejó muy recortada la doctrina del sacerdocio universal de los fieles [43], y aunque volvió expresamente sobre este tema a lo largo de su reflexión teológica sobre el sacramento del orden [44], a la hora de proponer su doctrina en los decretos y en los cánones no hizo referencia directa a la misma, aunque sí formuló la diferencia entre el sacerdocio externo, el ministerial, y el interno, el bautismal. Trento habla expresa-

[39] CT VII, 377.

[40] Para reconstruir la historia de los trabajos de Trento sobre el sacramento del orden en el período de Bolonia cf JEDIN, o c , III, p 87-138.

[41] Ap 1,6; 5,10, 20,6, 1 Pe 2,5

[42] Ex 19,6.

[43] JEDIN, H., o c , III, p.103 y 525

[44] Un resumen de los distintos momentos en que fue estudiado en Trento el sacerdocio de los fieles lo ofrece ROYON, E , o c., p 175-185

mente del sacerdocio externo, y se refiere indirectamente al interno, cuando reprueba que según la doctrina luterana todos los cristianos de modo indiferenciado son sacerdotes [45].

Un buen intérprete del sentir de Trento sobre el doble sacerdocio es el *Catecismo* de san Pío V. En afinidad de doctrina con los Santos Padres, el *Catecismo del Concilio de Trento* enseña que en la Sagrada Escritura aparece un doble sacerdocio: el interno (sacerdocio de los fieles) y el externo (sacerdocio ministerial). Al exponer qué es el sacerdocio interno, afirma el *Catecismo:* «todos los fieles después que han sido lavados con el agua de la salud, son llamados sacerdotes, sobre todo los justos que poseen el Espíritu de Dios, y por el beneficio de la gracia divina han sido constituidos miembros vivos de Jesucristo sumo sacerdote» [46]. El modo tan claro como se recoge en este texto la afirmación del sacerdocio bautismal y la distinción entre el sacerdocio común interno y el ministerial externo dispensa de una ulterior explicación.

Pero es conveniente indicar que con este texto se abre un amplio paréntesis en la teología católica sobre la doctrina del sacerdocio de los fieles. Por razones tan sólo hasta cierto punto legalizables, la teología posterior a Trento apenas entró en la consideración del sacerdocio común. La teología tridentina y postridentina, más cautelosa en este caso concreto que el magisterio de la Iglesia, rehuyó un tema al cual, a pesar del ambiente de apasionada querella que en torno al mismo se había suscitado, san Pío V no temió dar entrada en su *Catecismo.* Tomando su doctrina como una glosa fiel del sentir del concilio, hay que reconocer que Trento admitió el doble sacerdocio, y que negó enérgicamente que a partir del sacerdocio común todos los fieles gozan de idéntica potestad en la Iglesia. Establecer la nota diferencial entre el sacerdocio común y el ministerial fue una preocupación decisiva del concilio, a la que debemos prestar atención.

Celebración eucarística y predicación en el sacerdocio ministerial

La teología de Trento, buscando la última razón en la que fundamentar la naturaleza del sacerdocio ministerial, propone como nota constitutiva del mismo la potestad de consagrar, de ofrecer y de administrar el Cuerpo y la Sangre del Señor [47]. La atenta lectura del

[45] DS 1767.
[46] *Catechismus Concilii Tridentini,* Pars II, Cap.VII, n.23.
[47] DS 1771.

capítulo primero de la sesión XXIII permite advertir que la intención conciliar, a la hora de razonar la institución divina del sacerdocio, no argumenta desde un análisis del sacerdocio en sí, sino que, haciendo suyo el planteamiento escolástico, parte de la vinculación del sacerdocio al sacrificio eucarístico. Iniciando la reflexión desde la remota referencia a la ley natural, Trento propone como prueba argumental para fundamentar el sacerdocio ministerial un silogismo cuya premisa mayor se basa en la íntima relación entre el sacerdocio y el sacrificio que establece toda ley, y dice: dondequiera que haya un sacrificio externo ha de darse necesariamente un sacerdocio externo [48]. Continuando el desarrollo lógico del silogismo, y para dar forma a la premisa menor, los Padres conciliares recurrieron a la existencia por derecho divino en la Iglesia de un sacrificio externo, el eucarístico, y desde aquí concluyeron afirmando la necesidad del sacerdocio externo, con lo que dieron cumplida respuesta a la negación luterana.

A partir de la existencia divina del sacrificio eucarístico, y puesto que no puede haber un sacrificio sin sacerdocio, afirmaron los Padres de Trento que en la Nueva Ley se da un sacerdocio visible y externo, en el que se recoge el sacerdocio de la Antigua Ley [49]. Para los Padres conciliares de Trento, el sacrificio eucarístico es el presupuesto exigitivo para el sacerdocio, y por ende el sacerdocio se define desde la Eucaristía. En la relación sacrificio-sacerdote se fundamenta la teología tridentina sobre el sacramento del orden. Y para acabar de comprender la concepción tridentina sobre el orden hay que tener presente que el concilio, al hablar de la potestad del presbítero, junto a la capacidad de consagrar y ofrecer la eucaristía refiere la de perdonar los pecados [50]. Recuérdese que también así había descrito Lutero al ministro.

Al llegar a esta conclusión, hay que continuar leyendo la letra de la doctrina de Trento sobre el sacerdocio porque va a ofrecer una formulación de gran contenido doctrinal para definir la identidad sacerdotal de los presbíteros. El texto de Trento afirma que el sacramento del orden, el sacerdocio externo y ministerial, fue instituido por Nuestro Señor Jesucristo al conceder a los Apóstoles y a sus sucesores en el sacerdocio la potestad de consagrar, ofrecer y administrar su cuerpo y su sangre. Como ministros de la Eucaristía, Tren-

[48] ROYÓN, E., o.c., p.65-79, informa sobre la fuerte discusión que provocó la relación entre sacrificio y sacerdocio.

[49] DS 1764.

[50] BECKER, K. J., *Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lehramt* (Freiburg 1970), en la página 95, observa con mucho tino que Trento no quiso encerrar el sacerdocio en el escueto marco del ofrecimiento eucarístico: «Das Konzil will das Priestertums aber nicht auf diese Aufgabe, das Opfer Christi darzubringen, einschränken. Es fügt die Vergebungsgewalt hinzu».

to denomina a los sacerdotes sucesores de los Apóstoles en el sacerdocio [51], y esta manera de hablar no es única, pues, en el capítulo primero del decreto sobre el sacrificio de la misa, ya había propuesto que en el momento de la Ultima Cena Cristo había instituido en los Apóstoles a los sacerdotes del Nuevo Testamento y que les había mandado, a ellos y a sus sucesores en el sacerdocio, que continuasen haciendo lo que El había hecho [52].

Para evitar equívocos, hay que tener en cuenta que Trento habla de la sucesión apostólica en un doble sentido, el eucarístico-sacramental, y entonces dice de los presbíteros que son sucesores de los Apóstoles en el sacerdocio, y el eclesiológico, propio de los obispos, de los que dice que dentro de la Iglesia suceden en el lugar de los Apóstoles [53]. Aunque hubo Padres en Trento que quisieron ver en esta duplicidad una falta de lógica, y por ello pidieron que desapareciese la referencia a la sucesión apostólica de los presbíteros, el decreto definitivo sobre el ministerio sacerdotal promulga con toda su autoridad doctrinal que los presbíteros son sucesores de los Apóstoles en el sacerdocio [54].

Según se ha visto, Lutero describe al ministro como predicador de la palabra de Dios, lo cual equivale a negar su competencia primordial para celebrar la Eucaristía. Ser ministro de la palabra, según el pensamiento de Lutero, se oponía a ser ministro de la Eucaristía. Y a partir de esta escisión se llegó a predicar de la Iglesia Romana que era la Iglesia de los sacramentos, y de la Iglesia Luterana que era la Iglesia de la palabra.

Trento no entró directamente en esta cuestión, aunque sí la abordó indirectamente. En confrontación con Lutero negó que el sacerdocio se concretase en ser un mero ministerio de la palabra [55], pero directamente en los cánones sobre el sacramento del orden no propuso doctrina alguna acerca de la obligación que tiene el sacerdote de predicar la palabra de Dios.

Si para comprender la postura de Trento, al silenciar la obligación del sacerdote de predicar la palabra de Dios recurrimos a un autor como Pedro de Soto, cuya influencia en Trento fue grande a la hora de discernir la temática referente al sacramento del orden, advertiremos que propone como doctrina católica que la predicación es la suprema obligación del ministerio eclesiástico [56], y que precisa

[51] DS 1764 «Apostolis eorumque successoribus in sacerdocio»
[52] DS 1740: «Eisdem [Apostolis] eorumque in sacerdotio successoribus»
[53] DS 1768· «[Episcopi] qui in Apostolorum locum successerunt»
[54] ROYON, E , o c , p 249-250
[55] DS 1771
[56] PEDRO DE SOTO, *Lectiones de institutione sacerdotum, eorum maxime, qui sub episcopis animarum curam gerunt* (Lugduni MDLXXXVI) p 251 «Praedicare evan-

que, en virtud del envío misional conferido por Cristo a los Apóstoles, sólo a los obispos corresponde predicar el evangelio. Los presbíteros tan sólo por delegación han de cumplir con esta obligación [57]. Predicar en sí, según Pedro de Soto, es una función episcopal, luego no puede decirse que pertenece a la naturaleza del sacerdocio. Trento, en cuya doctrina se refleja este pensamiento, describió al sacerdote claramente desde la eucaristía, aunque directamente no hizo lo mismo desde la predicación.

El rito de la ordenación y el carácter sacramental

Lutero había negado el rito de la ordenación por no encontrarlo en la letra del Nuevo Testamento, y desde tal supuesto había rechazado el valor de la ordenación. Trento, al contestarle a Lutero, no repara en el argumento, sino en la conclusión, y con formulación afirmativa sostiene que por la ordenación se confiere el Espíritu Santo, que imprime carácter en el ordenado [58]. En esta ocasión Trento no ofrece ninguna descripción del carácter, aunque implícitamente reconoce su efecto indeleble, pues niega que quien ha sido ordenado pueda volver al estado laical. Proposición que aparece formulada en los primeros escritos de Lutero, aunque nunca se atrevió a ponerla en práctica [59].

Ordenación divina de la jerarquía eclesiástica

Lutero en su reflexión sobre el ministerio había equiparado al párroco con el obispo, y a esta teoría contestó Trento en los cánones 6.° y 7.° sobre el sacramento del orden.

En el canon 6.° se afirma que en la Iglesia existe jerarquía por institución divina, la cual consta de obispos, presbíteros y ministros [60]. La primera parte del canon no ofrece ninguna dificultad a la hora de interpretarla, pues enseña la existencia de la jerarquía en la Iglesia.

La segunda parte, aquella que se refiere a la ordenación divina para sustentar los tres grados ministeriales, comenzó a ser conflictiva en las mismas sesiones conciliares.

gelium, et docere omnes gentes. . non est dubium supremum esse omnium operum et ministeriorum ecclesiae».

[57] PEDRO DE SOTO, o c., p.251 «Supremum hoc opus proprie supremi ordinis est, nisi ex eius comissione et ordinatione aliis conveniat, videlicet presbyteris, seu diaconis. Et ideo illis imperfecte et participative tantum, quatenus scilicet ab episcopo acceperint et edocti fuerint. Haec itaque sunt proprie functiones episcopi»

[58] DS 1774.

[59] ARNAU-GARCIA, R., *El ministro legado de Cristo, según Lutero* (Valencia 1983) p.66-67

[60] DS 1776

A la hora de interpretar este canon es preciso recordar que su redacción fue el laborioso resultado del enfrentamiento quizá más duro con que tuvo que habérselas el concilio. Y todo por las dos tendencias opuestas sostenidas por los Padres y teólogos conciliares, cuya presión se dejó sentir fuertemente en las discusiones sobre el sacramento del orden, pues se oponían quienes defendían que la jurisdicción del obispo es de derecho divino, y la recibe directamente de Dios en la consagración episcopal, contra quienes sostenían que el obispo recibe del Papa la jurisdicción que ejerce en su diócesis. Los trabajos que esta discusión acarreó fueron arduos y duraron casi un año [61], hasta que por fin se encontró como fórmula de compromiso la expresión «divina ordinatione» [62].

Para medir la indeterminación que acompaña a esta fórmula, bastará con recurrir al testimonio de Pedro González de Mendoza, obispo de Salamanca y padre conciliar, quien escribe en sus memorias de lo sucedido en el concilio de Trento: «Sobre aquella palabra *institutione divina* hubo algunas contradicciones, por parecerles que aquella palabra es muy general y que de ella no se podía argüir ser instituidos los obispos de Cristo, porque reyes y magistrados y otras cosas *dicuntur fieri in ecclesia ordinatione divina*... aquella palabra *ordinatione divina* es tan universal que se puede tomar en muchos sentidos, y así los unos aprobaban aquel decreto con persuasión que quería decir que los obispos son instituidos de Cristo, y otros con creer que del Papa les viene la dignidad cuanto a la jurisdicción, porque todo lo que el Papa hace con la autoridad que Dios le dio se dice hecho *ordinatione divina;* de suerte que no parece que todos pretenden una cosa ni es el mismo espíritu el de todos, que es harto inconveniente para hacer decreto *sub nomine anathematis*» [63]. Si a las palabras de González de Mendoza se añade el hecho de que el concilio se resistió a cambiar *divina ordinatione* por *institutione divina,* tal y como pedían los teólogos españoles, aparece clara la incertidumbre del canon 6.º de Trento a la hora de fijar como doctrina de derecho divino la distinción entre los obispos y los presbíteros por razón del sacramento del orden [64]. Los teólogos contemporá-

[61] JEDIN, H., «Estallido de la lucha eclesiológica» y «La gran crisis», o.c., IV/1, p.367-451, y «El punto de viraje. sesión XXIII», en IV/2, p.81-123

[62] JEDIN, H., o.c., IV/2, p.109, nota 10, ofrece un apretado resumen de las fuentes donde se refleja la indeterminación de esta fórmula.

[63] GONZALEZ DE MENDOZA, P., «Lo sucedido en el Concilio de Trento», en CT II, *Diariorum pars secunda,* p.686. Reeditado con el título *Concilio de Trento* en la colección *Austral* (Buenos Aires 1947) p.120-121

[64] FAHRNBERGER, G., *Bischofsamt und Priestertum in den Diskussionen des Konzils von Trient* (Wien 1970) p 116, piensa de manera muy distinta cuando escribe: «Nicht der Priester, sondern der Bischof steht im can. 6 an der Spitze der Weihehierarchie, seine Wurde steht nicht mehr ausserhalb des Bereichtes des Weihesakramentes».

neos, por regla general, son conscientes del valor relativo que tiene esta expresión, y con ella la segunda parte del canon comentado [65]. Hoy día, con conocimiento directo de lo ocurrido en el concilio, es doctrina común entre los teólogos no equiparar «divina ordinatione» con de derecho divino. A tenor de cuanto consta en las actas conciliares, suelen concluir que la correcta traducción conceptual y literal de la expresión *divina ordinatione* no sobrepasa a la de providencia divina [66], apta para expresar que Dios actúa por medio de causas segundas «porque reyes y magistrados y otras cosas *dicuntur fieri in Ecclesia ordinatione divina*», según el expreso parecer, ya aducido, del obispo de Salamanca y padre conciliar en Trento Pedro González de Mendoza. Laínez, por su parte, sostiene que, ante las distintas opiniones mantenidas por los teólogos católicos sobre la doctrina de la residencia y de la jurisdicción de los obispos, lo mejor para el concilio sería callar, pero cuando es preciso hablar, resulta aconsejable, por causa de la concordia, redactar un decreto que, si puede interpretarse en varios sentidos, cada una de sus palabras puede ser expuesta piadosamente [67].

El canon 7.º propone que los obispos en la Iglesia son superiores a los presbíteros. Se trata de una doctrina común, aceptada por quienes se han mantenido dentro de la ortodoxia católica. En reconocimiento de esta constancia doctrinal, y para salir al paso a la opinión de Lutero que proponía que por derecho divino el Papa no es superior a los obispos, ni los obispos son superiores a los presbíteros [68], Trento redactó este canon, en el que de manera unitaria propone de los obispos que son superiores a los presbíteros, que tienen potestad para confirmar y ordenar, y que esta potestad no la tienen en común con los presbíteros [69]. Como se advierte en el mero enunciado literal de este canon, tres son los puntos doctrinales de su redacción: *a)* la

[65] BECKER, K. J., o c , p 102, no tiene inconveniente en escribir sobre la fórmula «divina ordinatione» que fue aceptada por todos, aunque también confesada por todos su falta de claridad «Die Formel "divina ordinatione" wurde zwar allgemein angenommen, aber ebenso algemein als unklar empfunden»

[66] Sobre la historia de la fórmula *divina ordinatione* en Trento, véase ROYON, E , o.c., p 78-92. La teología alemana ha propuesto distintas traducciones posibles: «göttliche Plan» (BECKER, K. J), «göttliche Fugung» (FRANSEN, P) Por las razones aducidas parece que la versión más correcta en castellano es *providencia divina.*

[67] LAINEZ, CT III/1, 688, 1-5 «Iste opiniones de residentia et de iurisdictione an sint de iure divino et a Christo, sunt controversae autem inter catholicos Modus terminandi haec non est ut clare damnetur aliqua ex his opinionibus, nam ita bona pars catholicorum damnaretur Tutius ergo esset tacere, quando id non possumus, non displicent causa concordiae haec decreta, quamvis possint trahi in varios sensus. Et possunt pie exponi singula verba»

[68] LUTERO, *Resolutio Lutherana super propositione sua decima tertia de potestate papae* WA II, 240, 1-2.

[69] DS 1777

superioridad de los obispos sobre los presbíteros; *b)* el reconocimiento de los obispos como ministros de la confirmación y del orden, y *c)* que la potestad de los obispos no es común con la de los presbíteros Para llegar a la redaccion de este canon el concilio se vio sometido a las mismas presiones que había sufrido al redactar el canon anterior Al decir de Becker, conseguir la redacción de este canon fue una obra maestra de la hábil diplomacia del cardenal Morone ayudado por Lothringen, lo cual hace que, desde el punto de vista teológico, cada una de sus proposiciones resulte confusa y poco clara [70]

Resumen

Concluyendo el análisis de Trento, hay que sostener que el concilio propuso como materia de fe la existencia del ministerio eclesiástico instituido por Jesucristo, y como doctrina teológica enseñó la vinculación del sacerdocio a la Eucaristía, y desde aquí enseñó de los presbiteros que son sucesores de los Apóstoles en el sacerdocio, y los diferenció de los obispos, que están en la Iglesia en lugar de los Apóstoles En esta referencia eclesiológica, tan nítidamente apuntada en Trento, se puede establecer la nota diferencial del obispo sobre el presbítero y, por lo tanto. la base propia de todas sus funciones episcopales

[70] BECKER, K J , *Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lehamt* (Freiburg 1970) p 101 «Das diplomatische Geschick Morones brachte, nicht ohne die Mitthilfe des Kardinals von Lothringen, das Meisterstuck fertig Es war ein diploma tisches Meisterstuck, und darum sind die entsprechenden Stellen des Dekretes teils theologisch wenig bedeutsam, teils verschwommen und unklar»

CAPITULO VI

MISION APOSTOLICA Y SACRAMENTALIDAD SACERDOTAL EN EL VATICANO II

BIBLIOGRAFIA

ALBERIGO, G , «L'episcopato al Vaticano II», en *Cristianesimo nella storia* VIII (1987) 147-163, BETTI OFM, U , *La dottrina sull'episcopato del concilio Vaticano II Il capitolo III della Costituzione dommatica «Lumen gentium»* (Roma 1984), LECUYER, J , «El episcopado como sacramento», en BARAUNA, G , *La Iglesia del Vaticano II,* vol II, p 731-749, LECUYER, J , «La triple potestad del obispo», en BARAUNA, G , *La Iglesia del Vaticano II,* vol II (Barcelona 1966) p 871-891, MULLER, H , *Zum Verhaltnis zwischen Episkopat und Presbyterat im zweiten Vatikanischen Konzil* (Wien 1971), NICOLAU, M , «El episcopado en la constitucion *Lumen gentium*», en *Salm* XII (1965) 451-507, NICOLUSSI, G , «La sacramentalita dell'episcopato», en *EThL* XLVII (1971) 7-63, POZO, C , «La teologia del episcopado en el capitulo 3 º de la constitucion *De Ecclesia*», en *EstEcl* XL (1965) 130-161, RAHNER, K , «Sobre el episcopado», en *Escritos de Teologia* VI (Madrid 1969) p 359-412, ID , «Advertencias teologico-pastorales sobre el episcopado en la doctrina del Vaticano II», en *Escritos de Teologia* VI (Madrid 1969) p 413-421

I VIRAJE METODOLOGICO Y CONCEPTUAL EN EL VATICANO II

El planteamiento del Vaticano II sobre el ministerio ha supuesto un importante giro metodológico y conceptual, si se le compara con el mantenido de manera casi unánime por los autores de la escolástica, quienes, por fundamentar el ministerio en la relacion con el sacrificio eucarístico, tomaban al presbítero como punto de partida en la reflexión sobre el sacramento del orden

Del nuevo método para iniciar la reflexión sobre el ministerio dio cumplida cuenta, dentro del Vaticano II, Mons. Guerry, quien, hablando en nombre del episcopado francés, propuso que en el planteamiento del sacramento del orden se obrara un cambio radical, pues si hasta ahora, y desde hacía siglos, se comenzaba la consideración partiendo del presbiterado para interrogar después en virtud de qué nueva potestad se llegaba al episcopado, en el futuro habrá que tomar un camino inverso y, según el prelado galo, la teología deberá partir del episcopado, como plenitud del supremo sacerdocio, para explicar la participación en el mismo de los presbíteros y de los diá-

conos. Y en consecuencia, a la hora de saber qué es el obispo, no se tendrá que preguntar dónde radica su poder, sino cuál es el don que ha recibido del Espíritu en la consagración episcopal mediante la imposición de las manos [1]. Esta nueva orientación sirvió de cauce al desarrollo del pensamiento sobre el ministerio en el Vaticano II, pues a la hora de proponer la doctrina sobre el presbiterado lo hace siempre en relación con el episcopado. Esta manera de plantear la reflexión sobre el ministerio se advierte en los distintos documentos que abordan la consideración del sacramento del orden, y son: la constitución dogmática *Lumen gentium* [2], el decreto sobre la función pastoral de los obispos *Christus Dominus* y el decreto sobre el ministerio y la vida de los presbíteros *Presbyterorum ordinis.* Tan sólo con releer estos documentos conciliares se advierte como doctrina común del Vaticano II que el inicio de la reflexión sobre el ministerio o, si se quiere, sobre el sacramento del orden es la figura del obispo.

Desde el punto de vista teológico se trata, pues, de una novedad, salvo las excepciones ya conocidas de Salamanca en el siglo XVI, si se atiende tanto a la doctrina común sostenida por los teólogos como al magisterio de la Iglesia anteriores al Vaticano II. Por ello, antes de entrar en el análisis del contenido doctrinal del concilio, será conveniente revisar los datos que permitan conocer cuál era la situación sobre la sacramentalidad del episcopado en la inmediatez del Vaticano II. Para ello recurrimos a dos documentos de índole distinta y que han de ser valorados en gran estima por su íntima significación descriptiva. Se trata de un artículo en el que expuso su opinión el P. Lécuyer CSSp, y del primer informe a la secretaría del Concilio de la Facultad de Teología de Milán.

Con estos dos documentos se puede comprobar de qué modo se iba abriendo camino en el ámbito de la reflexión teológica el nuevo planteamiento sobre el sacramento del orden [3].

[1] GUERRY, AE., *Acta Synodalia,* vol II, Pars II, p.89. Dada la importancia del texto lo damos íntegro, a pesar de su longitud «Radicaliter futura est in tractatu de Ordine mutatio Usque modo sacramentum Ordinis in presbyteratus inspiciebatur directe, postea tantum quaestio movebatur: quaenam potestas per episcopatum accedit In posterum, contraria erit via. Ex una parte, ab altro procederetur, id est ab episcopatu ut grado supremo sacerdotii, de quo participantur alii gradus: presbyteratus, diaconatus. Ex alia parte, non in linea potestatum investiganda erit in primis quid proprium sit episcopatus, sed in linea doni supernaturalis et gratiae divinitus acceptae in consecratione per impositionem manuum et Spiritum Sanctum».

[2] El decreto misional *Ad gentes,* dentro de su perfección formal, repite la doctrina ya propuesta por la constitución dogmática *Lumen gentium*

[3] Una descripción de la situación sobre la sacramentalidad del episcopado previa y concomitante al Vaticano II la ofrece NICOLUSSI, G., en «La sacramentalità dell'episcopato: Brevi cenni sulle diverse posizioni riguardanti la sacramentalità dell'episcopato nella teologia preconciliare», en *EThL* XLVII (1971) 10-22.

Opinión de J. Lécuyer CSSp

Como ya hemos dicho, la tesis sobre la sacramentalidad del episcopado se iba abriendo camino en la teología anterior al Vaticano II. Sin llegar a ser doctrina común, eran bastantes los teólogos que la defendían, y entre ellos merece especial mención el P. Lécuyer CSSp, quien ya en aquel entonces previo al Concilio aparecía como auténtico paladín de esta tesis. Dada su influencia dentro del Concilio, a cuya comisión teológica perteneció como perito, conviene reconstruir su pensamiento.

Algunos años antes del Concilio, concretamente el año 1952, Lécuyer escribió un artículo en el que trataba directamente sobre la gracia de la consagración episcopal [4]. Aunque en el momento de escribirlo reconoció que tal proposición continuaba siendo un punto controvertido en la teología de aquel tiempo, Lécuyer se propuso demostrar en su trabajo que la consagración episcopal confiere una auténtica gracia sacramental. La argumentación de este teólogo tuvo verdaderos aciertos, tales como buscar la base cristológica del episcopado, distinguir nítidamente en el Evangelio la doble llamada a la justificación personal y al servicio ministerial, y recurrir a la misión conferida por Cristo a los Apóstoles para fundamentar el ministerio. Lécuyer aduce una impresionante cantidad de textos patrísticos, tanto de Oriente como de Occidente, en los que apoya su tesis sobre la sacramentalidad del episcopado. Con tal tesón se dedicó a defender la sacramentalidad del episcopado, que se le ha de reconocer como el máximo representante de la sacramentalidad episcopal [5] entre los teólogos anteriores al Vaticano II.

Informe de la Facultad de Teología de Milán

Otros autores podrían ser aducidos para comprobar que la opinión sobre la sacramentalidad episcopal iba fraguando poco a poco en los años que precedieron al Concilio, pero bastará con recurrir al informe con que el claustro de la Facultad de Teología de Milán cumplimentó la requisitoria de la comisión preparatoria del Concilio, cuando le pidió su parecer sobre los temas fundamentales a desarrollar en el futuro concilio. Entre otros muchos temas, los profesores

[4] LÉCUYER, J., «La grâce de la consécration épiscopale», en *RSThPh* XXXVI (1952) 389-417.

[5] El artículo citado de Lécuyer, junto con sus virtudes, adolece de deficiencias muy notables, como no citar nunca los textos conflictivos para la tesis por él propuesta y querer ver en Pentecostés la ordenación episcopal de los Apóstoles. A pesar de todo se le ha de reconocer el valor que le hemos otorgado.

de Milán propusieron que se tratase sobre la sacramentalidad del episcopado. La redacción de esta sugerencia no se reduce a un mero informe administrativo para cumplimentar formalmente una petición, sino que se trata de un perfecto compendio sobre la concepción sacramental del episcopado [6]. Un elemental cotejo entre el contenido doctrinal del informe de Milán y los temas abordados más tarde por el Concilio, al tratar sobre la sacramentalidad del episcopado, permite comprobar, por una parte, que el documento universitario halló plena acogida entre quienes dirigían los programas de los trabajos conciliares, y, por otra, que fue considerado como una pauta idónea para los planteamientos conciliares. La afirmación principal del informe milanés rezaba así: Todo obispo por la consagración episcopal recibe y después mantiene siempre la plenitud del sacerdocio. Proposición que fue recogida casi literalmente por el Concilio en *Lumen gentium*.

Otra prueba de la influencia del informe de Milán sobre los Padres conciliares se advierte en el modo de proponer las razones en que se fundamenta la sacramentalidad de la consagración episcopal, ya que la Facultad de Milán, recurriendo a los libros litúrgicos y a los Santos Padres, había dicho literalmente: «La consagración episcopal... según la certísima tradición litúrgica y patrística hay que tenerla como verdadero sacramento de la Nueva Ley, que çonfiere la plenitud del sacramento del orden». A las mismas fuentes litúrgicas apelará después el Concilio para fundamentar la sacramentalidad del episcopado.

El resultado de este cotejo no sólo sirve para advertir la influencia de un documento concreto sobre las directrices teóricas del Concilio, sino también para comprobar que en el momento de iniciarse el Concilio existía ya una línea de pensamiento que defendía la sacramentalidad del episcopado.

Justificación del tema

Quien desee explicarse por qué en una parte de la teología de la primera mitad del siglo XX se estaba operando un cambio frente al modo de pensar de los teólogos medievales al tratar sobre el

[6] *Acta Synodalia Acta et Documenta Concilio Vaticano II Apparando* Series I (Antepreparatoria), vol.IV, Pars II, p 665-696 El informe sobre el episcopado en p.684-693: *De episcopis in ecclesia* He aquí las principales formulaciones del mismo: «Omnis Episcopus episcopali consecratione accipit ac deinde perpetuo conservat sacerdotii plenitudinem» «Episcopalis consecratio iuxta certissimam traditionem liturgicam et patristicam verum Novae Legis Sacramentum habenda est, quod potestatis ordinis plenitudinem confert»

episcopado, tendrá que recurrir a dos insatisfacciones que apremiaban tanto a los teólogos como a los pastores: 1.ª, la insatisfacción que producía vincular a un mero acto jurídico la adquisición de los poderes pontificales, si se admitía que el obispo era superior al presbítero tan sólo por razón de la jurisdicción y no por razón del orden; 2.ª, la insatisfacción que también producía no fundamentar en el derecho divino, sino en la misión canónica recibida del Papa, la potestad episcopal. Estos dos problemas, que ya tenían una larga tradición de estudio, y que estuvieron presentes en Trento provocando discusiones, más que acaloradas, peligrosas, no pudieron ser dilucidados en el Vaticano I, y quedaron constituyendo una materia pendiente, que despertó en la eclesiología de la primera mitad del siglo XX la apetencia de resolverlos. Buscar la íntima relación entre el papa y los obispos era un tema que comenzó a preocupar de forma acuciante a la eclesiología posterior al Vaticano I, y que estaba llamada a preparar la del Vaticano II. De esta temática se puede decir que, antes ya del Vaticano II, era considerada como la última consecuencia lógica de la definición dogmática del primado papal. Una vez establecida la autoridad del Romano Pontífice, había que fundamentar la jerarquía episcopal y, desde su sacramentalidad, explicar la razón del sacramento del orden sagrado en la Iglesia [7].

II. PROPOSICIONES CAPITALES DEL VATICANO II SOBRE EL SACRAMENTO DEL ORDEN

Admitiendo como planteamiento metodológico que el Vaticano II toma como punto de partida la sacramentalidad del episcopado a la hora de reflexionar sobre el sacramento del orden, no se deberá buscar en los diversos documentos del Concilio una afirmación general del orden como sacramento, al estilo de las formuladas en Florencia o en Trento, porque en la metodología conciliar, inducida básicamente por planteamientos pastorales, no entraba redactar tal tipo de proposiciones. En cambio, lo que sí se ha de buscar es la afirmación explícita de la sacramentalidad tanto del episcopado como del presbiterado.

[7] Una exposición de la problemática que entre algunos teólogos ofrecía la consideración de la sacramentalidad del episcopado puede verse en Pozo, C DEL, «Tres concepciones posibles del sacramento del orden», en *Boletín del Arzobispado de Granada* 117 (1963) 514-525, recogido después en *RET* 24 (1964) 127-135

La misión, fundamento del sacramento del orden

El Vaticano II al fundamentar el sacramento del orden, es decir, la sacramentalidad del episcopado y del presbiterado, recurre al envío por el que Jesucristo hace a los Apóstoles partícipes de su propia misión. Partiendo del expresivo texto de Juan en el que el Resucitado envía a los Apóstoles como El ha sido enviado por el Padre, y apoyándose de modo explícito en el texto de Marcos en el que Cristo llama a los que El quiere, elige a Doce y los envía a predicar, el Concilio considera que los obispos, por la consagración episcopal, se incorporan a la sucesión apostólica y reciben la plenitud del sacramento del orden que en la liturgia, y según el testimonio de los Santos Padres, es el supremo sacerdocio o la cumbre del ministerio sagrado [8].

Según la proposición del Vaticano II, por la ordenación, bien sea la episcopal o la presbiteral, que confiere el sacramento del orden, el ordenado queda incorporado a la misión de Cristo y es revestido con el poder del Espíritu Santo. A tenor de esta doctrina conciliar, Juan Pablo II ha expuesto con toda claridad que los ministerios sagrados arrancan de la misión y que es el Espíritu de Cristo quien introduce en el ministerio a quienes ha escogido, y literalmente dice: «Los Apóstoles, instituidos por el Señor, llevarán a cabo su misión llamando, de diversas formas pero todas convergentes, a otros hombres como obispos, presbíteros y diáconos, para cumplir el mandato de Jesús resucitado, que los ha enviado a todos los hombres de todos los tiempos. El Nuevo Testamento es unánime al subrayar que es el mismo Espíritu de Cristo el que introduce en el ministerio a estos hombres, escogidos de entre los hermanos. Mediante el gesto de la imposición de las manos, que transmite el don del Espíritu, ellos son llamados y capacitados para continuar el mismo ministerio apostólico de reconciliar, apacentar el rebaño de Dios y enseñar» [9]. La fundamentación del sacramento del orden, recibido en plenitud por el obispo y como cooperador por el presbítero, se da en la participación de la misión concedida por Cristo a los Doce. Así *Lumen gentium* reconoce la misión constitutiva otorgada por Cristo a los Apóstoles, junto con la necesidad de que tal misión perdure hasta el final de los tiempos, como el fundamento del sacramento del orden y por lo tanto de la sucesión apostólica [10].

[8] LG 21.
[9] JUAN PABLO II, *Pastores dabo vobis* n.15.
[10] LG 20.

Sacramentalidad del episcopado

Las más claras exposiciones sobre la sacramentalidad del episcopado las ofrece el Concilio en *Lumen gentium.* Y como proposición capital hay que recoger aquella que dice: «Enseña el Santo Sínodo que con la consagración episcopal se confiere la plenitud del sacramento del orden» [11]. Se trata de una auténtica proposición del magisterio, pero que, según notificó el cardenal König al pleno de los Padres conciliares, no promulga una doctrina de fe [12], aunque algunos Padres habían deseado e incluso pedido tal definición dogmática [13].

Para medir el alcance magisterial de la proposición del Concilio sobre la sacramentalidad del episcopado se ha de tener en cuenta que, a tenor de la *Relatio* del cardenal König, el planteamiento del Concilio sobre la sacramentalidad del episcopado se basa en la tradición litúrgica [14]. El Vaticano II, al proponer la doctrina acerca de la sacramentalidad del episcopado, se apoya en las fuentes litúrgicas, esto es, en la tradición y en la historia [15].

El teólogo que en fidelidad a la letra y al espíritu del Vaticano II desee formular la censura teológica exacta sobre la doctrina pertinente a la sacramentalidad del episcopado, habrá de recurrir al mismo planteamiento del Concilio, y habrá de tener en cuenta que, el 16 de noviembre, Mons. Pericles Felici, en calidad de Secretario General del Concilio, y respondiendo a la pregunta formulada por algunos

[11] LG 21: «Docet Sancta Synodus episcopali consecratione plenitudinem conferri sacramenti ordinis».

«Episcoporum est per Sacramentum Ordinis novos electos in corpus episcopale assumere»

[12] KONIG, F , *Acta Synodalia,* vol III, Pars II, p 203 «Docet autem sancta Synodus episcopali consecratione plenitudinem conferri sacramenti ordinis Commissio doctrinalis autem censuit hic non agi de definitione solemni».

[13] Recogemos aquí las formulaciones más expresivas en torno a la definición de la sacramentalidad del episcopado Mons Constantini manifestaba «Quod sacramentalitatem episcopatus esset optanda definitio dogmatica in hoc Concilio». Mons. Henríquez Jiménez pedía: «Ut clare et aperte definiatur sacramentalitas episcopatus». Mons. Builes sostenía: «Episcopatus est sacramentum Haec est nova definitio quae omnino sustinenda est Opportune ergo definitur episcopatum esse sacramentum». Mons. Ruiz y Solórzano, en su relación escrita, manifestaba: «Creo que debería definirse de una vez por todas la sacramentalidad del episcopado». Y, por último, Mons. Valerii urgía: «Expedit ut definiatur episcopatum esse vere et proprie sacramentum» *Acta Synodalia,* vol II, Pars II, p.447, 611, 688, 872 y 892.

[14] *Acta Synodalia,* vol.III, Pars II, p.203.

[15] LG 20: «Teste traditione» y LG 28 «ab antiquo» En ninguno de los dos casos se aducen textos de la Sagrada Escritura ni hay una explícita referencia al derecho divino. El valor de esta referencia a la liturgia podrá ser comprendido en todo su significado cuando se estudie en el capítulo octavo la determinación de los ministerios por la práctica litúrgica de la Iglesia Metodológicamente ha de recordarse lo dicho anteriormente en el capítulo quinto, al comentar la formula «divina ordinatione» en el canon 6 del sacramento del orden en Trento.

Padres acerca de la censura teológica que se debía otorgar a la doctrina conciliar sobre la Iglesia, concretó que todos los cristianos han de aceptarla según la mente del Concilio, y teniendo en cuenta las normas teológicas de interpretación [16]. Respuesta que sólo resulta comprensible y aplicable si se tiene en cuenta lo dicho por la Comisión Doctrinal al negar que se tratase de definiciones dogmáticas. Con esta formulación estamos ante una proposición de magisterio ordinario [17].

El presbítero, partícipe de la misión apostólica

Las formulaciones del Vaticano II sobre la sacramentalidad del presbiterado son abundantes y claras. El decreto sobre el ministerio y la vida de los presbíteros, nada más iniciado, enseña que los presbíteros, por la sagrada ordenación y misión que reciben de los obispos, son promovidos para servir a Cristo Maestro, Sacerdote y Rey, participando de su ministerio, que construye sin cesar la Iglesia aquí en la tierra como pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo [18]. Y casi a renglón seguido añade que los presbíteros participan, a su modo, de la misión concedida por Cristo a los Apóstoles [19]. Quizá la formulación más exacta del ministerio de los presbíteros a partir de su base cristológica y de su dimensión eclesiológica la ofrece el Vaticano II cuando en el mismo decreto *Presbyterorum ordinis* enseña que en virtud del sacramento del orden los presbíteros se configuran con Cristo Cabeza y se ordenan a la edificación de la Iglesia como cooperadores del orden episcopal [20]. En este interesante texto se afirma que los presbíteros se configuran con Cristo Cabeza de la Iglesia, y por tanto participan de la capitalidad eclesial, pero precisa que dicha capitalidad la ejercen como cooperadores del obispo. La consecuencia a sacar de aquí es doble: en pri-

[16] FELICI, P., *Acta Synodalia*, vol.III, Pars VIII, p 10

[17] POZO, C., en su artículo «Teología del Episcopado en el capítulo 3.º de la constitución *De Ecclesia*», en *EstEcl* 40 (1965) 139-161, en especial p 139-142, tras elaborar un minucioso análisis de lo ocurrido en el aula, concluye proponiendo que la doctrina contenida en la constitución dogmática *Lumen gentium* no es de fe. Análisis que resume en estas significativas palabras: «Nada de ella puede considerarse definitorio» Con exquisita ecuanimidad expone Betti el respeto que se ha de prestar a una constitución como la *Lumen gentium*, a la que el Concilio ha calificado de dogmática, aunque su doctrina no es de fe. El P Iturrioz, por su parte, llega a una conclusion similar, aunque alberga la esperanza de que con el tiempo, y bajo la acción del Espíritu Santo, la actual enseñanza conciliar madure y un día llegue a ser proclamada doctrina de fe por el magisterio infalible de la Iglesia

[18] PO 1.

[19] PO 2.

[20] PO 12.

mer lugar, hay que afirmar del presbítero su sacramental unión con Cristo Cabeza que le otorga la capitalidad para poder actuar en la Iglesia; en segundo lugar, se ha de comprender que se trata de una capitalidad eclesiológicamente vicaria, ya que el presbítero la tiene recibida como cooperador del obispo. Desde aquí es lícito concluir que la capitalidad eclesial recae sobre el obispo, desde el momento que en él se concreta de modo sacramental la sucesión apostólica. El decreto *Presbyterorum ordinis* ofrece una perfecta y fundamentada síntesis del ministerio sacerdotal de los presbíteros cuando propone, por una parte, su sacramentalidad a partir de la misión conferida por Jesucristo a los Doce, y por otra, su dimensión eclesiológica al reconocer la íntima y necesaria unión del presbítero con el obispo.

Ya con anterioridad había enseñado esta doctrina el Vaticano II, pues en la constitución dogmática *Lumen gentium,* a la hora de fundamentar la naturaleza sacramental del presbiterado, había partido de la misión de Cristo participada por los Apóstoles y transmitida en la Iglesia por el ministerio de los obispos. Desde aquí ha afirmado el Concilio de los presbíteros que, aunque no tengan la plenitud del sacerdocio y dependan de los obispos en el ejercicio de sus poderes, sin embargo están unidos a éstos en el honor del sacerdocio y, en virtud del sacramento del orden, quedan consagrados como verdaderos sacerdotes de la Nueva Alianza, a imagen de Cristo, sumo sacerdote, para anunciar el Evangelio a los fieles, para dirigirlos y para celebrar el culto [21]. Una elemental lectura de este texto permite concluir que el Concilio presenta el ministerio de los presbíteros a partir de la misión de Cristo, de ahí que reconozca su naturaleza cristológica y su finalidad eclesial, pues como verdaderos sacerdotes de Jesucristo están llamados para, en unión y dependencia eclesial del propio obispo, predicar el Evangelio, regir al pueblo de Dios y celebrar el culto sacramental.

En afinidad con esta doctrina conciliar, Juan Pablo II en la exhortación apostólica *Pastores dabo vobis,* a la hora de establecer la razón de ser de los presbíteros en la Iglesia, recurre al mandato misional de Cristo y a la obediencia que la Iglesia ha de prestarle desde la fe. Literalmente, y refiriéndose al comportamiento de la Iglesia, el Papa escribe: «Aquella obediencia fundamental que se sitúa en el centro mismo de su existencia y de su misión en la historia, esto es, la obediencia al mandato de Jesús: "Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes" y "Haced esto en conmemoración mía", o sea, el mandato de anunciar el Evangelio y de renovar cada día el sacrificio de su cuerpo y de su sangre derramada por la vida del mundo» [22].

[21] LG 28.
[22] JUAN PABLO II, *Pastores dabo vobis* n.1

El *Directorio para el ministerio y vida de los presbíteros* ofrece una perfecta síntesis de la dimensión misional del sacramento del orden según el magisterio de la Iglesia, cuando dice: «La Iglesia considera el sacerdocio ministerial como un *don* a ella otorgado en el ministerio de algunos fieles. Tal don, instituido por Cristo para continuar su misión salvadora, fue conferido inicialmente a los Apóstoles y continúa en la Iglesia a través de los obispos, sus sucesores» [23].

III. RESUMEN

Al terminar esta breve exposición acerca de las categorías del Vaticano II sobre el sacramento del orden, hemos de hacer una advertencia que seguramente deberíamos haber formulado al inicio del capítulo. Deberíamos haber advertido que trataríamos solamente de ofrecer un resumen conceptual del sacramento del orden a partir de las líneas maestras diseñadas por el Vaticano II, pero que no íbamos a entrar en las muchas y profundas cuestiones teológicas que los mismos textos conciliares encierran. De momento nos ha interesado tan sólo poner de relieve que según el Vaticano II, y la doctrina del magisterio que le ha seguido, el sacramento del orden se fundamenta en la misión de Cristo conferida a los Apóstoles, y de la cual, cada uno a su modo, participan tanto los obispos como los presbíteros. Desde aquí queda clara la dimensión cristológica del sacramento del orden, puesta de relieve por el Vaticano II, y la finalidad de servicio a la Iglesia al regirla, al predicar el Evangelio y al celebrar el culto. Desde Cristo, y en función de la Iglesia, tiene razón de ser el sacramento del orden, al que definen perfectamente estas palabras de san Pablo: «Que nos tengan los hombres por servidores de Cristo y administradores de los misterios de Dios» [24].

[23] CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros* (Libreria Editrice Vaticana, 1994), p.7-8.

[24] 1 Cor 4,1.

PARTE SEGUNDA

REFLEXION SISTEMATICA

CAPÍTULO VII

EL SACRAMENTO DEL ORDEN, DON INSTITUIDO POR JESUCRISTO

BIBLIOGRAFIA

ARNAU-GARCÍA, R., «El planteamiento del sacerdocio ministerial desde S. Pío X al concilio Vaticano II», en *El ministerio en la Iglesia* (Valencia 1991) p.133-158; BEYER, J., «Nature et position du sacerdoce», en *NRTh* 76 (1954) 356-373; CAPRIOLI, M., «Il sacerdote segno di Cristo. Per una definizione del sacerdote», en *RVS* 28 (1974) 163-182; CERFAUX, L., «Regale sacerdotium», en *RSThPh* 28 (1939) 5-39; CONELL, F. J., «Origin of the Presbyterate», en *EcR* 82 (1930) 225-233; DE ALDAMA, J. A., «El sacerdocio temporal en la sesión 23 del concilio de Trento», en *TeSa* 5 (1973), 148-165; DESCAMPS, A., «Aux origines du ministère. La pensée de Jésus», en *RThL* 2 (1971) 3-45; 3 (1972) 121-159; DIANICH, S., «La teologia del presbiterato al Concilio di Trento», en *SC* 99 (1971) 331-358; MONSEGU, B., «La problemática del sacerdocio en la actualidad», en *RET* 14 (1954) 529-566.

I. PLANTEAMIENTO

La primera pregunta que ha de plantear quien pretenda conocer qué es una realidad, deberá orientarse a delimitar la razón de ser de aquello que se busca. Pero se ha de tener en cuenta que la misma urgencia de la pregunta obliga a desdoblarla en dos: la que hace referencia al origen temporal de lo existente —cuándo ha comenzado a ser— y la que se preocupa por la finalidad instrumental de su naturaleza —para qué es—. Querer conocer la existencia de una realidad impulsa necesariamente hacia la comprensión de su naturaleza, pues lo que existe tiene consistencia por el hecho de ser una realidad dotada de naturaleza abierta hacia su propia finalidad operativa. Al preguntar por la institución del sacramento del orden, preguntamos simultáneamente por su existencia y por su naturaleza o, si se quiere, preguntamos por su naturaleza existente. Este es el sentido exacto que se le ha de otorgar al estudio sobre la institución del sacramento del orden: conocer el cuándo y el para qué de su origen.

Y al convertir en cuestión teológica el origen del sacramento del orden, y desear ofrecer una explicación sobre su existencia, hemos de atender tanto a las fuentes bíblicas, en las que fundamentar la reflexión, como al magisterio de la Iglesia, que a lo largo del tiempo ha ido explicitando teórica y prácticamente la doctrina bíblica en la medida que la ha ido asimilando en su vida. Y hemos de tomar tam-

bién en consideración el pensamiento de los teólogos, cuyos puntos de vista trataremos de reconstruir, siempre que merezcan la pena. Tan sólo mediante el recurso a estos medios en sí diversos y no todos de idéntica valía, se puede plantear y responder la pregunta sobre la institución divina del sacramento del orden.

II. LA INSTITUCION DEL ORDEN COMO CUESTION TEOLOGICA

La institución del sacramento del orden puede ser objeto de estudio tanto desde la eclesiología, cuando expone la naturaleza jerárquica de la Iglesia, como desde la sacramentología, cuando considera la materia, la forma, el ministro, el sujeto y el objeto, es decir, las categorías referentes al signo sacramental. Una circunstancia donde aparece por separado la doble consideración del origen del orden, la eclesiológica y la sacramental, la ofrece el *Catecismo de la Iglesia* al proponer la existencia del orden dentro de la eclesiología como soporte de la estructura jerárquica de la Iglesia bajo la acción del Espíritu Santo, y al considerarlo a partir del dogma y de la liturgia [1], es decir, al tratar del orden integrado en la celebración del misterio cristiano. Esta manera de expresarse permite concluir que el *Catecismo* no presenta la institución del sacramento del orden a partir de la determinación del rito sacramental, sino que la propone como el hecho mediante el cual determinados sujetos reciben de Jesucristo la misión y la potestad para realizar un cometido sobrenatural en la Iglesia. Este planteamiento obliga a abrir dos preguntas. La primera debe aclarar qué se entiende por institución del orden, y la segunda tenderá a precisar a partir de qué notas ha de ser descrito el sacramento del orden como realidad sobrenatural existente en la Iglesia.

Comprensión inexacta de la institución

Nos permitimos iniciar nuestro discurso recurriendo a una formulación negativa para proponer una cuestión que, en función de la claridad, ha de ser enunciada antes de exponer directamente qué se entiende por la institución del sacramento del orden. Y esto a fin de salir al paso del planteamiento de aquellos teólogos que identifican la institución del sacramento del orden con la determinación por parte de Jesucristo de los elementos rituales con los cuales se confiere el sacramento en un momento dado de la historia de la liturgia. Y hay que tener en cuenta que cuantos defienden esta opinión, al partir

[1] *Catecismo* n.874-879 y 1554-1571.

de un momento histórico concreto y al tomar en consideración los ritos vigentes en aquella circunstancia, sacan en consecuencia una conclusión que es en sí misma inaceptable, pues conceden un valor universal y absoluto a lo que tan sólo lo tiene circunstancial y relativo, y en consecuencia afirman que la materia y forma que están en uso ritual han sido instituidas por Jesucristo.

Un ejemplo facilitará la comprensión de lo dicho. Como quiera que durante muchos siglos el sacramento del orden fue administrado mediante la entrega de los instrumentos, tal y como se recoge en el concilio de Florencia [2], los teólogos medievales no tuvieron inconveniente en concluir que la entrega de los instrumentos era por institución divina la materia del sacramento. Y puesto que, según santo Tomás, la materia determinada por Jesucristo había que utilizarla ritualmente, ya que de otra forma el sacramento no sería válido [3], se concluyó afirmando que el sacramento del orden radica en la entrega de los instrumentos.

Lutero, como ya hemos visto al tratar sobre su planteamiento, desde la postura crítica que había adoptado ante los sacramentos, y siendo consecuente con la metodología de apoyar cualquier planteamiento teológico en la letra de la Sagrada Escritura, se enfrentó con la opinión que identificaba el sacramento del orden con la entrega de los instrumentos, y al comprobar que en el Nuevo Testamento no consta que Jesucristo determinase la entrega de los instrumentos como el signo sacramental del orden, acabó negando que el orden sea un sacramento. Cuando en el *De captivitate babylonica Ecclesiae* reprueba la sacramentalidad del orden, argumenta con la siguiente contundencia verbal: «Este sacramento lo desconoce la Iglesia de Cristo y es una invención de la Iglesia del Papa; no sólo porque no ha recibido promesa alguna de la gracia, sino porque en todo el Nuevo Testamento no se hace mención del mismo. Es ridículo afirmar como sacramento de Dios aquello que no puede demostrarse haya sido instituido por Dios» [4]. Para Lutero, no puede afirmarse que el orden sea un sacramento porque los ritos de la unción con crisma y de la entrega de los instrumentos, fundamentales en aquel tiempo para ordenar, no se encuentran en el Nuevo Testamento [5].

El argumento de Lutero, aunque falso en su planteamiento, es claro en su estructura lógica, pues, si se admite que para la institución divina de un sacramento es requisito indispensable la determinación concreta del signo por parte de Jesucristo, es necesario buscar esta determina-

[2] DS 1326.

[3] SANTO TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica*, III, q.66, a.6, respondeo y ad primum.

[4] LUTERO, M., *De captivitate babylonica Ecclesiae*, en WA 6, 560, 20-24.

[5] LUTERO, M., *Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe*, en WA 38, 228, 29-31.

ción en el Nuevo Testamento. Y en buena lógica, Lutero tenía que negar que el orden fuese sacramento porque los signos mediante los cuales lo confería la Iglesia no aparecen en la Sagrada Escritura, y la Iglesia no tiene capacidad para instituir sacramentos. A partir de aquí se advierte que Lutero se expresaba en términos radicalmente escolásticos, al identificar el sacramento con el signo litúrgico sacramental, y al pensar que el signo litúrgico tiene que haber sido determinado por Jesucristo en la institución del sacramento.

Para la escolástica, como también para Lutero, instituir un sacramento equivalía a determinar su materia y forma ritual por parte de Jesucristo. A la vista de esta manera un tanto materialista de concebir la institución de los sacramentos en general y del orden en particular, es preciso reaccionar enérgicamente y proponer con toda claridad que Jesucristo al instituir los sacramentos en el Nuevo Testamento no establece normas rituales para el posterior proceder litúrgico de la Iglesia, sino que formula proposiciones en forma de mandatos divinos, que han de ser en primer lugar creídos y después obedecidos y puestos en práctica en el seno de la Iglesia, al doble nivel de la persona y de la comunidad [6].

Aplicando al orden esta manera de concebir la institución divina de los sacramentos, es preciso concluir que su institución no ha de buscarse en el Nuevo Testamento vinculada a un momento concreto en el que Jesucristo determinase la materia y la forma del rito sacramental, sino en el conjunto de la predicación de Cristo, dentro de la cual es constatable el mandato institucional por el que el Señor llama, envía y dota de autoridad a los Apóstoles. Cualquier sacramento, y de un modo muy especial el del orden, se ha de fundamentar siempre en el mandato institucional de Cristo, que forma parte de su predicación. A la hora de administrarlo será la Iglesia la que irá determinando el signo ritual. Buscar, pues, en el Nuevo Testamento la precisión material del signo sacramental para fundamentar la institución divina del sacramento del orden constituye emprender un camino incorrecto que no se debe seguir porque no conduce a fin alguno.

La institución divina del sacramento del orden

Positivamente, y de manera muy concisa, se ha de afirmar que para fundamentar el sacramento del orden en el Nuevo Testamento se ha de prestar esmerada atención a la palabra de Jesucristo para advertir los distintos momentos en que su mandato lo ha ido institu-

[6] ARNAU-GARCIA, R., «Sobre la institución divina de los sacramentos», en *Tratado general de los sacramentos* (Madrid 1994) p.213-233.

yendo. Y, fruto de esta atenta escucha, la Iglesia ha llegado a percatarse de que Jesucristo en un momento inicial de su vida pública llamó a los que él quiso para enviarlos a predicar [7], que a lo largo de su vida fue concediendo a los Doce diversas atribuciones para anunciar el reino de Dios y perdonar el pecado a los hombres [8] y que, por último, después de resucitado, al confirmar la primera llamada misional, los envió, como él había sido enviado por el Padre, y les dotó con la potestad del Espíritu Santo para que perdonasen los pecados [9]. En la llamada y en la misión de los Doce, reiteradas a lo largo de su vida, Jesucristo instituyó el sacramento del orden en cuantos había llamado y enviado para que estuviesen al servicio de la comunidad.

A partir de los datos neotestamentarios se ha de decir que en la misión, precedida de la llamada personal, radica el sacramento del orden y que, como quiera que se trata de un sacramento de servicio a la comunidad, el enviado, al recibirlo, queda revestido de la potestad pertinente para realizarlo. La potestad del enviado le permite cumplir el cometido de servicio sobrenatural para el que no está capacitado desde la naturaleza humana ni tampoco desde su realidad de cristiano. Tan sólo desde Jesucristo, el mitente, recibe la potestad el enviado. Por ello, quien es enviado no obra en nombre propio, sino en el del mitente. Desde la misión, que confiere la potestad, queda capacitado el Apóstol para obrar en nombre de Jesucristo, el mitente, y por lo tanto para representarle vicariamente.

Teniendo en cuenta que la institución del sacramento del orden se basa en el mandato dirigido por Jesucristo a los Doce, quien desde el Nuevo Testamento quiera comprender plenamente qué es el sacramento del orden no sólo habrá de escuchar la palabra divina, sino que habrá de atender también al comportamiento de la Iglesia, a través del cual se constata el modo como, en obediencia al mandato institucional de Cristo y al tener que ir concretándolo en la administración ritual, ha ido precisando todos los aspectos del signo sacramental, tanto aquellos que configuran el efecto concreto del sacramento, y que se refieren directamente a la ordenación de los ministros, como los concernientes a la materia y a la forma del mismo. A partir de la palabra de Cristo vivida por la Iglesia, se puede comprender que Jesucristo no instituyó en concreto el rito del sacramento del orden.

[7] Mc 3,13-15.
[8] Mt 28,18-19; Lc 9,1-2; 22,19.
[9] Jn 20,21-23.

III. DOS MODOS DIVERSOS DE GLOSAR LA INSTITUCION

La Iglesia ha admitido siempre, y ha propuesto como materia integrada en el cuerpo doctrinal de su fe, que Jesucristo ha instituido el sacramento del orden. Y de esta fe suya ha dado razón no sólo en la declaración solemne de Trento, al definir que todos y cada uno de los siete sacramentos han sido instituidos por Jesucristo [10], sino de manera ininterrumpida a través de todo su magisterio. El concilio Vaticano II, recogiendo en síntesis la doctrina eclesial que le ha precedido, enseña en estos términos la institución divina del sacramento del orden: «Cristo el Señor, para dirigir al Pueblo de Dios y hacerle progresar siempre, instituyó en su Iglesia diversos ministerios que están ordenados al bien de todo el Cuerpo. En efecto, los ministros que poseen la sagrada potestad, están al servicio de sus hermanos para que todos los que son miembros del Pueblo de Dios y tienen, por tanto, la verdadera dignidad de cristianos, aspirando al mismo fin, en libertad y orden, lleguen a la salvación» [11]. El Vaticano II, en consonancia con su propio modo de afrontar las cuestiones teológicas, considera el sacramento del orden poniendo de relieve el aspecto eclesial de tener como finalidad el servicio del Pueblo de Dios, menester para el que se confiere la potestad al ministro ordenado.

El reciente *Directorio para el ministerio* expone que la Iglesia considera el sacerdocio ministerial como un *don* a ella otorgado a través de la entrega servicial de algunos de sus fieles. Según especifica el *Directorio,* tal don, instituido por Cristo para continuar su misión salvadora, fue conferido inicialmente a los Apóstoles y continúa en la Iglesia a través de los obispos, sus sucesores [12].

La fe de la Iglesia, que confiesa con fidelidad constante la institución divina del sacerdocio ministerial, sin embargo, a la hora de expresar la directa institución del ministerio por Jesucristo, no se ha expresado en todos los tiempos de manera coincidente, pues en la historia de la teología son distinguibles por lo menos dos modos diversos de presentar la institución divina del sacerdocio ministerial. Tratemos de reconstruirlos, aunque sea brevemente.

Formulación eucarística de la institución

Una larga tradición, que ofrece su máximo punto de referencia en el concilio de Trento, ha afirmado que el sacerdocio ministerial, y por ello el sacramento del orden, fue instituido por Jesucristo en la

[10] DS 1601.
[11] LG 18.
[12] *Directorio* cap.I, n.1, p.8.

Ultima Cena. Esta afirmación la recoge Trento en dos momentos distintos. El primero cuando, al proponer la institución de la Eucaristía como sacrificio, enseña que Jesucristo en ese momento concedió a los Apóstoles y a sus sucesores en el sacerdocio la facultad de ofrecer el sacrificio eucarístico [13]. El segundo, dentro de la redacción directa del decreto sobre el sacramento del orden, al establecer de nuevo la relación entre el sacrificio eucarístico y el sacerdocio, pues reconoce que Jesucristo otorgó a los Apóstoles y a sus sucesores en el sacerdocio la facultad de consagrar, ofrecer y administrar el sacramento de su Cuerpo y de su Sangre [14]. Con palabras conceptualmente idénticas, Trento formula en las dos ocasiones referidas que Jesucristo junto con la Eucaristía instituyó el sacerdocio ministerial. Se trata de la doctrina que, de manera ininterrumpida, había sido enseñada a lo largo de los siglos por la escolástica.

Esta manera de pensar ha subsistido después de Trento y en el tiempo actual se encuentran significativos representantes de la misma. Así, Pío XI, haciendo suya la doctrina de Trento, enseña en su famosa encíclica sobre el sacerdocio *Ad catholici sacerdotii* que Jesucristo en la Ultima Cena instituyó el sacerdocio y el sacrificio de la Nueva Ley [15]. Pero no sería buen comentarista de este gran Papa y de su preciosa encíclica quien redujese a este punto la institución del sacerdocio ministerial, porque Pío XI, aunque se refiere de modo primordial a la relación sacerdote-Eucaristía, no agota en esta relación la razón de ser del sacerdocio y ofrece una más amplia y sugestiva fundamentación del mismo [16]. Asimilando la fórmula clásica que distingue entre el cuerpo verdadero de Cristo, la Eucaristía, y el cuerpo místico de Cristo, la Iglesia, afirma que la potestad sacerdotal no se restringe al cuerpo verdadero de Cristo con la celebración eucarística, sino que se extiende al cuerpo místico en la Iglesia con todas las obligaciones pastorales inherentes al cometido sacerdotal. En consecuencia con esta manera de pensar, Pío XI sostiene que Jesucristo fue instituyendo el sacramento del orden en la medida que a través de los Doce iba dotando al sacerdocio ministerial de las necesarias facultades para servir a la Iglesia. Es cierto que Pío XI, en afinidad con los teólogos que al dar razón del sacerdocio ministerial apelan a la noción de sacrificio, vincula la institución del sacerdocio cristiano al momento de la Ultima Cena, pero quien lee con atención el íntegro desarrollo de su pensamiento se percata de que no concibe

[13] DS 1740.

[14] DS 1764.

[15] Pío XI, *Ad catholici sacerdotii* (Typis Polyglottis Vaticanis 1971) p.13: «Iesus Christus in novissima Coena sacerdotium ac sacrificium Novi foederis instituit».

[16] Arnau-Garcia, R., «El planteamiento del sacerdocio ministerial desde S. Pío X al concilio Vaticano II», en *AV* 12 (1980) 253-280.5

el sacerdocio cristiano agotado en la celebración eucarística, pues en su pensamiento teológico tan real es la potestad que tiene el sacerdote sobre el cuerpo verdadero de Cristo, la Eucaristía, como la que tiene sobre el cuerpo místico de Cristo que es la Iglesia Pío XI ha vinculado la institución del sacerdocio de una manera primaria a la Ultima Cena, aunque reconociendo también como momentos institucionales aquellos otros en que Cristo confirió a los Apóstoles la potestad sobre la Iglesia [17]

Un planteamiento similar al de Pío XI es el que ofrece en alguna ocasión, aunque no en otras, Juan Pablo II Apoyándose en la tradicional doctrina de Trento, al dirigirse en 1980 a los obispos de la Iglesia, escribió estas palabras «[La Eucaristía] es la principal y central razón de ser del sacramento del sacerdocio, nacido efectivamente en el momento de la institución de la Eucaristía y a la vez que ella» [18] Más claridad no cabe para establecer una mutua vinculación entre el sacrificio eucarístico y el sacerdocio cristiano. Sin embargo, quien se quede en esta expresiva formulación no comprenderá en su integridad el pensamiento de Juan Pablo II Hay en su doctrina un factor distintivo, y de tono muy diferente, que por necesidad ha de ser tomado en consideración por quien aspire a conocer el pensamiento del Papa sobre la institución del sacramento del orden

Con el fin de reconstruir en su integridad la doctrina de Juan Pablo II sobre la institución del sacerdocio se ha de recurrir por necesidad a la exhortación apostólica *Pastores dabo vobis* Pero hay que advertir que ante este escrito se llevará una gran sorpresa quien, siguiendo un modo de proceder más bien anticuado, busque con procedimiento clásico que Juan Pablo II apele a un momento institucional determinado para describir la institución del sacramento del orden, pues comprobará que para el Papa no existe un momento institucional concreto y único para fundamentar el ministerio, y que propone que la palabra de Cristo es el principio que le otorga consistencia, y que ésta ha sido pronunciada en momentos distintos A esta palabra de Cristo ha de prestar la Iglesia rendida obediencia desde la fe, y a partir de la obediencia a la palabra institucional es como comprende en su auténtico sentido la razón de ser del ministerio Así lo indica el propio Juan Pablo II cuando escribe: «Aquella obediencia fundamental [de la Iglesia] que se sitúa en el centro mismo de su existencia y de su misión histórica, esto es, la obediencia al mandato de Jesús. "Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes", y el que

[17] PIO XI, o c , p 15 «At praeterea, hanc non modo in verum Iesu Christi corpus potestatem assecutus est sacerdos, sed in mysticum etiam eius corpus, hoc est Ecclesiam, excelsam amplissimamque auctoritatem»

[18] JUAN PABLO II, *El misterio y el culto de la eucaristia Carta a todos los obispos de la Iglesia* (Vaticano 1980) n 2

impera: "Haced esto en conmemoración mía" El mandato de anunciar el Evangelio y de renovar cada día el sacrificio de su cuerpo entregado y de su sangre derramada por la vida del mundo»[19] A la vista de este texto, resulta lógico decir que en el pensamiento integral de Juan Pablo II la conexión entre la Eucaristía y el ministerio sacerdotal alcanza su plena comprensión a partir de la palabra misional de Cristo Y para comprender en todo su alcance esta proposición, se ha de tener en cuenta que tan mandato misional es el imperativo para continuar haciendo lo que el Señor hizo en la Ultima Cena como el de anunciar el Evangelio y predicarlo a todos los pueblos El mandato de Cristo dirigido a los Apóstoles, al que ha de ser obediente la Iglesia para asimilarlo y transmitirlo, es para Juan Pablo II el momento institucional del sacramento del orden

Formulación misional de la institución

El Vaticano II, al tener que fundamentar el sacramento del orden, ha dejado el antiguo planteamiento eucarístico y ha emprendido derroteros nuevos que parten de la misión Remontándose hasta el misterio de la Trinidad, el Concilio fundamenta el sacerdocio ministerial en Jesucristo, quien, constituido sacerdote al ser enviado por el Padre, hace partícipes de su propia misión sacerdotal a quienes llama y envía [20]. El esquema joánico como el Padre me ha enviado, así os envío yo [21], sirve de pauta a la doctrina del Vaticano II en la fundamentación y desarrollo del sacerdocio ministerial En consecuencia con esta doctrina conciliar se ha de concluir que en los Doce instituyó Jesucristo el ministerio sacerdotal

En concomitancia con el Vaticano II, que fundamenta de modo simultáneo el origen del ministerio en el ser sacerdotal de Cristo y en el servicio al pueblo de Dios, el *Catecismo de la Iglesia Católica* enseña «Nadie, ningún individuo ni ninguna comunidad, puede anunciarse a sí mismo el Evangelio. "La fe viene de la predicación" [22] Nadie se puede dar a sí mismo el mandato ni la misión de anunciar el Evangelio. El enviado del Señor habla y obra no con autoridad propia, sino en virtud de la autoridad de Cristo, no como miembro de la comunidad, sino hablando a ella en nombre de Cristo. Nadie puede conferirse a sí mismo la gracia, ella debe ser dada y ofrecida. Eso supone ministros de la gracia, autorizados y habilitados por parte de Cristo. De El reciben la misión y la facultad [el

[19] JUAN PABLO II, *Pastores* n 1
[20] LG 19
[21] Jn 20, 21
[22] Rom 10,17

"poder sagrado"] de actuar "in persona Christi Capitis". Este ministerio, en el cual los enviados de Cristo hacen y dan, por don de Dios, lo que ellos, por sí mismos, no pueden hacer ni dar, la tradición de la Iglesia lo llama "sacramento". El ministerio de la Iglesia se confiere por medio de un sacramento específico» [23]. La idea predominante en este largo texto catequético, que, como ya hemos dicho, refleja la doctrina del Vaticano II, es la misión constitutiva, en virtud de la cual el enviado no obra desde sí mismo, sino desde el mitente, que lo ha capacitado para actuar en su nombre y en representación suya. El Concilio Vaticano II, y la documentación eclesial que emana del mismo, ha provocado un vuelco en la antigua fundamentación eucarística del sacramento del orden al apoyarlo en la misión que arranca del Padre por Cristo.

Síntesis posible

A simple vista se puede hablar de dos maneras distintas de plantear la fundamentación del sacerdocio ministerial, una eucarística y otra misional; pero si se analizan en profundidad las dos, se advierte que entre ellas se da tal nexo que bien pueden ser consideradas como dos formulaciones complementarias de una misma doctrina. Tanto la concepción eucarística como la misional se reduce a expresar la participación del ministro en el poder sacerdotal de Jesucristo. Según la doctrina de Trento, el sacerdote puede ofrecer y administrar la Eucaristía porque ha recibido de Cristo la capacidad para ello. Lo cual, formulado en otros términos, equivale a decir que puede celebrar la Eucaristía por haber sido enviado por Cristo para ello. En el Vaticano II, el ministro es quien, por haber sido enviado por Cristo, sirve a la Iglesia actuando en nombre y representación del mitente, sobre todo en la celebración eucarística que preside. En el planteamiento de ambos concilios se expone la misma doctrina a dos niveles distintos. En Trento se reconoce que el ministerio ha sido instituido al haber recibido los Apóstoles de Cristo la capacidad eucarística; y en el Vaticano II se acepta que el ministerio ha sido instituido en la misión conferida por Cristo a los Doce. Los dos concilios mantienen de forma unánime que el ministerio ha sido instituido por Cristo en los Doce, en la medida en que los envió a celebrar la Eucaristía y a predicar el Evangelio. En uno y otro caso se propone como doctrina definitiva que ha sido Cristo quien ha instituido el ministerio sacerdotal al enviar, de una manera y de otra, a los Apóstoles.

[23] *Catecismo* n.875.

IV. COMPRENSION DEL SACERDOCIO DESDE LA INSTITUCION DIVINA

Ya hemos visto que el ministerio no fue instituido en un momento concreto, sino a lo largo de toda la predicación de Cristo, mientras fue confiriendo la misión a los Doce. En los Doce, digámoslo de una vez más, instituyó Jesucristo el ministerio y por ello el sacramento del orden. Desde aquí se ha de concluir por necesidad que todo ministro es sucesor de los Apóstoles, porque de los Apóstoles arranca el ministerio del que está investido y ejerce. Trento, refiriéndose a los presbíteros, y con ocasión de la celebración eucarística, habla de una sucesión apostólica en el sacerdocio [24]; el Vaticano II, en otros términos y al tratar de la predicación del Evangelio, enseña una doctrina afín cuando propone que los presbíteros participan, por su parte, de la función de los Apóstoles, por lo cual Dios les da su gracia para que sean servidores de Cristo entre los pueblos con el ejercicio del ministerio sagrado del Evangelio [25]. En la doctrina de la Iglesia, expuesta de una u otra manera, en uno y otro Concilio, se enseña de modo constante que el origen del ministerio sagrado, es decir, del sacramento del orden, radica en la misión conferida por Jesucristo a los Doce.

Una buena exposición de esta doctrina la ofrece Juan Pablo II cuando en *Pastores dabo vobis* escribe: «El ministerio ordenado surge con la Iglesia y tiene en los obispos, y en relación y comunión con ellos también en los presbíteros, una referencia particular al ministerio originario de los Apóstoles, al cual sucede realmente, aunque el mismo tenga unas modalidades diversas» [26]. Estamos ante un texto sumamente importante en el que el Papa, tras reconocer que el nacimiento de la Iglesia y el del ministerio coinciden, sostiene de forma explícita que el ministerio ordenado, el de los obispos y el de los presbíteros, sucede realmente al ministerio originante de los Apóstoles, aunque con modalidades diversas. Y esto porque, al decir del Papa, el origen del sacramento del orden es único y radica en los Doce. La división de este ministerio único en su origen en grados diversos es algo que tendremos que estudiar en el capítulo próximo, pero antes de dedicarnos a este menester, que tiende a particularizar las funciones de cada uno de los ministros, es conveniente continuar profundizando en el conocimiento general del ministerio, tomando

[24] DS 1740: «[Apostolis] eorumque in sacerdotio successoribus» y DS 1764: «Apostolis eorumque successoribus in sacerdotio».

[25] PO 2.

[26] JUAN PABLO II, *Pastores* n.16. Un comentario en ARNAU-GARCÍA, R., «Pastores dabo vobis», en *Surge* 539 (1992) 258-269.

en consideración tanto su dimensión trinitaria como la cristológica y la eclesiológica desde el momento de su institución.

En la medida que el sacerdocio arranca de la misión conferida por Cristo a sus Apóstoles, implica en sí mismo dos proyecciones, sin que pueda faltar ninguna de las dos. La primera es la que impulsa a considerar siempre el ministerio como un don otorgado gratuitamente por Jesucristo, y cuya recepción vincula al sacerdote con el Dios trino. La segunda, y como consecuencia necesaria de la anterior, dispone a considerar al ministro como un misionero a partir de Cristo mitente. Y por fin la tercera, resumen de las dos anteriores, obliga a tomarlo en consideración como un enviado a la Iglesia, a la que sirve. Consagración al Dios trinitario, por la vinculación con Jesucristo y servicio a la Iglesia, por la misión recibida, son las notas que configuran al sacerdote cristiano desde su existencia. Lo configuran en su naturaleza, y lo distinguen del resto de los cristianos.

Dimensión trinitaria

En términos de clara sencillez propone el *Directorio para el ministerio*: «Si es verdad que todo cristiano, por medio del bautismo, está en comunión con Dios uno y trino, es también cierto que, a causa de la consagración recibida con el sacramento del orden, el sacerdote es constituido en una relación particular y específica con el Padre, con el Hijo y con el Espíritu Santo» [27]. La lectura de este texto, tan conciso y tan cargado de preciosa doctrina, suscita una doble reflexión. En primer lugar induce a pensar que el sacerdote, en virtud de la ordenación, ha de ser comprendido siempre desde su dimensión trinitaria, y que la labor pastoral que realiza en la Iglesia es, en consecuencia, una derivación de esta consagración previa [28]. Recopilando esta idea con palabras del mismo *Directorio* se ha de afirmar que la relación con el Dios trinitario configura la identidad sacerdotal y por ello constituye la fuente del ser y también del obrar del sacerdote [29].

En segundo lugar, el texto aducido y comentado suscita una reflexión de índole negativa, y aunque no está implícitamente declarada en sus propias formulaciones, sí se deduce de las mismas por vía de contraste. Se trata del rechazo que, a partir del principio consecratorio y trinitario formulado en el *Directorio,* hay que oponer a cuan-

[27] *Directorio* cap I, n.3, p.9.

[28] *Directorio* cap I, n.3, p 9

[29] *Directorio,* cap I, n 3, p 9 «La identidad, el ministerio y la existencia del presbítero están, por lo tanto, relacionados esencialmente con las tres Personas Divinas, en orden al servicio sacerdotal».

tas teorías pretenden fundamentar o, por lo menos, justificar el ministerio en factores sociológicos y hacerlo deducir de leyes o comportamientos meramente humanos.

Esta ha sido una tendencia que, de manera más o menos estridente y por lo mismo más o menos heterodoxa, ha surgido en los tiempos presentes. Así se puede comprobar en el pensamiento, por ejemplo, de Leonard Boff cuando afirma que la comunidad ha de ser considerada la depositaria del poder sagrado y no sólo unos pocos dentro de ella. Adoptando una toma de posición meramente sociológica, y arremetiendo contra toda comprensión personalista del sacramento del orden, Boff afirma que el ministerio es una función de la comunidad y no de una persona que haya sido llamada y enviada por Dios [30]. Con tal modo de decir, Boff está apoyando el ministerio en un factor meramente humano y, de rechazo, lo está vaciando del intrínseco contenido sobrenatural que lo vincula con el misterio de la Trinidad [31]. En términos no idénticos, aunque en algunos momentos sí muy parecidos, se expresa González Faus [32] cuando propone su idea sobre la fundamentación del sacerdocio ministerial [33]. La respuesta desde la fe ante tales planteamientos ha de ser netamente negativa [34].

[30] BOFF, L., *Eclesiogénesis Las comunidades de base reinventan la Iglesia* (Santander 1986) p.66: «Toda la comunidad es ministerial, no sólo algunos miembros, se supera de esta forma la rigidez de la división del trabajo religioso. jerarquía/dirección, laicado/ejecución. Teológicamente hablando habrá que decir que, en primer plano, la Iglesia es representante de Cristo y los ministros representantes de la Iglesia.. y así deberá pasar el poder como depositario en la comunidad por entero; a partir de ella se datallará en diversas formas de acuerdo a las exigencias de las necesidades, incluido el supremo pontificado».

[31] Sobre la comprensión del ministerio por Boff, véase ARNAU-GARCIA, R., «Etica y dogma en la Iglesia de comunión», en *AV* 22 (1985) 177-194

[32] GONZALEZ FAUS, J. I., *Hombres de la comunidad Apuntes sobre el ministerio eclesial* (Santander 1989).

[33] GONZALEZ FAUS, J I., o.c., en p.25, escribe «Luego de Jesucristo la comunidad necesita servidores, la gente necesita *testigos,* y tenderá a sacralizarlos, a convertirlos en "puentes ontológicos" entre Dios y los hombres y, por tanto, en "sacerdotes" según el significado antiguo .. Sólo importa comprender que ésa es una realidad del *psiquismo humano* y no exigencia de la "psicología" de Dios. Que puede ser requerida por la pedagogía para con los hombres, pero no por el culto debido a Dios», y en p.26 añade: «La Iglesia, por su realidad intrahistórica —y no meramente escatológica—, *necesita ministerios* Los necesita, porque Dios respeta siempre las leyes de la historia al encarnarse en ella Pero ese ministerio eclesial no tiene una fundamentación *inmediatamente* teológica ni cristológica (ello atentaría contra la unicidad del único Mediador y del Sacerdocio único de Jesucristo), sino una fundamentación inmediatamente eclesiológica». Dos claros testimonios de una fundamentación socio-eclesial del ministerio que nada tiene que ver con la misión conferida por Cristo a los Doce. Un más amplio comentario en ARNAU-GARCIA, R , «González Faus, José, Hombres de la comunidad. Apuntes sobre el ministerio eclesial», en *AV* 29 (1989) 214-217.

[34] Para un buen resumen de algunos intentos de fundamentación sociológica del ministerio, véase DOMINGUEZ ASENCIO, J A., «Ministerio apostólico, ministerio eclesial», en *Isidorianum* 1 (1992) 107-131.

Dimensión cristológica

Si la dimensión trinitaria une al ministro con el mismo ser de Dios, de cuyo dinamismo intrapersonal y salvífico participa, esta vinculación tiene un rango si cabe más concreto al referirse a Jesucristo, de cuyo sacerdocio participa. Ya ha quedado dicho, y ahora hemos de repetirlo, que el sacerdote, por la misión conferida por Jesucristo a los Doce y en virtud del sacramento que ha recibido, queda configurado en su ser, y por ende en su vivir, con Cristo sacerdote. Y esto porque la participación en el sacerdocio misional de Cristo constituye al ministro en enviado, lo cual hace que, una vez recibida la ordenación, ya no se defina desde sí mismo, sino desde Cristo el mitente. El sacerdote, al ser el enviado de Cristo, se define ministerialmente desde Cristo, de ahí que, como ha enseñado el Vaticano II, actúa siempre en persona de Cristo, es decir, en nombre y en representación de Cristo. La instructiva imagen tomista que hace del ministro un instrumento en manos de Cristo se ha mantenido viva en el Vaticano II, aunque expuesta con otra terminología. El ministro, según una larga tradición eclesial actualizada por el Vaticano II y por la documentación posterior al Concilio, no sólo actúa desde Cristo, sino que se define en su naturaleza sacramental desde la relación personal con Cristo, que le asume y le capacita para actuar en su nombre dentro de la Iglesia. Es cierto que el presbítero, como veremos a su debido tiempo, es un cooperador del obispo en las labores pastorales de la Iglesia, pero su entidad sacramental, aquello que es y que le constituye, arranca directamente de Cristo, de cuyo sacerdocio participa y al que sirve como instrumento que dentro de la Iglesia trabaja en su nombre [35].

Dimensión eclesiológica

Siguiendo con la máxima fidelidad la doctrina del Vaticano II hemos afirmado que el sacerdote es y actúa siempre en la Iglesia en nombre de Cristo. Este principio, por su valor intrínseco, ha de ser considerado como un axioma fundamental en la doctrina sobre el sacramento del orden. La dedicación eclesial del sacerdote arranca de su vinculación con Cristo, que le inserta en la Iglesia, para que con su servicio haga llegar al Padre la oración del pueblo, invoque sobre el pueblo el don del Espíritu Santo y ofrezca con la Iglesia el sacrificio eucarístico. En estos términos ha expuesto el *Catecismo* la esencial labor pastoral del sacerdote en la Iglesia: «El sacerdocio

[35] PO 2.

ministerial no tiene solamente por tarea representar a Cristo —Cabeza de la Iglesia— ante la asamblea de los fieles, actúa también en nombre de toda la Iglesia cuando presenta a Dios la oración de la Iglesia y sobre todo cuando ofrece el sacrificio eucarístico» [36]. La doctrina del Vaticano II [37] le ha dado pie al *Catecismo* para afirmar que el ministro actúa conjuntamente en nombre de Cristo y de la Iglesia.

Considerar la acción del ministro en la Iglesia como una deducción de la representatividad de Cristo, equivale a haber sacado una consecuencia del planteamiento cristológico y eclesiológico de san Pablo. Si la Iglesia es el cuerpo de Cristo, como dice el Apóstol [38], lógico resulta que quien está unido sacerdotalmente a Cristo lo esté también con su cuerpo eclesial. Esta es, por lo menos, la manera de argumentar del *Directorio.* Con reiteradas referencias bíblicas y conciliares propone la dimensión eclesial de la acción vicaria del sacerdote y deduce un aspecto que interesa repensar. Basándose de forma precisa en la misión apostólica, que hace del sacerdote un enviado —*missus*—, el *Directorio* enseña que el ministro no queda reducido a trabajar en un lugar determinado de la Iglesia, sino que desde su misión sacerdotal queda abierto a una proyección universal en su trabajo apostólico. Así recoge su deducción el *Directorio*: «El mandamiento del Señor de ir a todas las gentes constituye otra modalidad del estar del sacerdote ante la Iglesia. Enviado —*missus*— por el Padre por medio de Jesucristo, el sacerdote pertenece "de modo inmediato" a la Iglesia universal, que tiene la misión de anunciar la Buena Noticia hasta los "extremos de la tierra"» [39]. El ser enviado otorga al ministro una apertura tan universal como la de la misma Iglesia.

V. CONCLUSION

Si de alguna manera tuviésemos que describir al sacerdocio a partir tanto de la doctrina bíblica como de la eclesial, expuesta en los grandes concilios y en los documentos emanados del Vaticano II, tendríamos que recurrir por necesidad al término enviado. El sacerdocio, que integra los grados episcopal y presbiteral, es sucesor de los Apóstoles, porque en la misión de los Doce quedó instituido. Y como consecuencia de participar sacramentalmente de la misión conferida por Jesucristo a los Apóstoles, el obispo y el presbítero

[36] *Catecismo* n.1552.
[37] SC 33.
[38] Ef 5,25.
[39] *Directorio* cap.I, n.14, p.15-16

han quedado consagrados a Dios para actuar en la Iglesia en nombre de su Hijo. Este es el origen y en consecuencia la naturaleza del sacramento del orden instituido por Jesucristo. Aunque queda como una cuestión a precisar la diferencia de grados establecida por la Iglesia dentro del sacramento del orden. Baste de momento con afirmar que el obispo posee y ejerce el sacerdocio instituido por Jesucristo en plenitud eclesial a partir de su capitalidad al frente de una Iglesia particular, mientras el presbítero lo ejerce como colaborador necesario del propio obispo.

CAPÍTULO VIII

UNIDAD DE SACRAMENTO Y DIVERSIDAD DE MINISTERIOS

BIBLIOGRAFIA

ANCIAUX, P., *L'épiscopat dans l'Église. Réflexions sur le ministère sacerdotal* (Paris 1963); BERTRAMS, W., «De differentia inter sacerdotium Episcoporum et Presbyterorum», en *PRMCL* 59 (1970) 185-213; BETTI OFM, U., *La dottrina sull'episcopato del concilio Vaticano II. Il capitolo III della Costituzione dommatica «Lumen gentium»* (Roma 1984); CONGAR, Y., «Faits, problèmes et réflexions à propos du pouvoir d'ordre et des rapports entre le presbytérat et l'épiscopat», en *MD* 14 (1948) 107-128; FERNÁNDEZ, A., «Obispos y presbíteros: Historia y doctrina de la diferenciación del ministerio eclesiástico», en *Burg* 18 (1977) 397-402; LÓPEZ MARTÍNEZ, N., «La distinción entre obispos y presbíteros», en *Burg* 4 (1963) 145-222; MOSTAZA RODRÍGUEZ, A., «Poderes episcopales y presbiterales», en *La función pastoral de los obispos* (Barcelona 1967) p.9-55; MÜLLER, H., «De differentia inter Episcopatum et Presbyteratum iuxta doctrinam Concilii Vaticani Secundi», en *PRMCL* 59 (1970) 599-618; RAHNER, K., *La Iglesia y los sacramentos* (Barcelona 1967); SOUTO, J. A., «Los cooperadores del obispo diocesano», en *La función pastoral de los obispos* (Barcelona 1967) p.241-275; VILELA, A., «La notion traditionnelle des "sacerdotes secundi ordinis" des origines au *Décret de Gratien*», en *TeSa* 5 (1973) 31-65.

I. UNIDAD CONSTITUTIVA DEL SACERDOCIO

Planteamiento de la cuestión

Aunque sea con la concisión que impone un manual, no debemos obviar una cuestión que ha estado siempre presente en la teología del sacramento del orden y que hoy, aunque con planteamiento distinto, continúa estando. La cuestión surge a partir del hecho de darse en la Iglesia tres ministerios sagrados radicados en el único sacramento del orden. Un solo sacramento y tres ministerios distintos, ésta es la cuestión a la que el teólogo se ve obligado a dedicar su atención con el deseo de fijar los aspectos que la acompañan.

Como dato primero, y hasta cierto punto fundamental, es conveniente recordar un aspecto de la doctrina general de los sacramentos acerca de la institución divina, y repetir que Jesucristo no determinó en cada uno de los sacramentos los elementos que afectan a su administración, sino que dejó a la Iglesia la capacidad de precisarlos en

atención a las necesidades pastorales de los distintos momentos [1]. Esta cuestión general de los sacramentos tiene, como habremos de comprobar, una especial repercusión en el sacramento del orden, al que afecta en dos sentidos distintos: el que hace referencia a la materia y forma del signo, del que trataremos en el capítulo siguiente, y el que relaciona la intención de la Iglesia con el efecto que causa el sacramento en el sujeto que lo recibe. Este segundo aspecto constituye el tema específico del presente capítulo.

Unidad desde la institución

a) *Evocación bíblica*

El primer dato que no puede perderse de vista, y que ha de ser considerado como el punto de partida para esta reflexión teológica, es el que ofrece el Nuevo Testamento sobre la unidad del sacerdocio. Es preciso recordar aquí la conclusión a que nos condujo el estudio bíblico ya realizado, y afirmar que Jesucristo instituyó el sacramento del orden en la llamada y la misión de los Doce. La institución del ministerio sacerdotal es única en la institución de los Doce, por lo que todo sacerdocio ministerial cristiano tiene su arranque en el sacerdocio de Cristo, continuado en los Apóstoles, con lo que queda fundamentada la naturaleza cristológica del ministerio sacerdotal. Así lo ha enseñado la Iglesia en su magisterio de Trento, al poner de manifiesto que Cristo confirió a los Apóstoles y a sus sucesores la potestad para celebrar el sacrificio eucarístico, y en el del Vaticano II, al fundamentar el ministerio en la misión de Cristo conferida a los Apóstoles.

También basándonos de manera directa en el Nuevo Testamento, hemos de afirmar que los Apóstoles eligieron a quienes cooperaron con ellos y les sucedieron en la Iglesia, para lo cual instituyeron ministros, a los que llamaron inicialmente de forma indistinta obispos-presbíteros.

Recurriendo por último a la línea del magisterio de los Santos Padres, representada por san Ignacio de Antioquía como norma de la posterior tradición de la Iglesia, el ministerio apostólico ha quedado establecido en tres grados: el del episcopado, el del presbiterado y el del diaconado. Este paso, que va de la institución única al ministerio triple, al que la vida y el magisterio eclesial han sancionado con

[1] ARNAU-GARCIA, R., «Los sacramentos, signos instituidos por Jesucristo», en *Tratado general de los sacramentos* (Madrid 1994) p.213-250.

validez definitiva, y que estructura la naturaleza jerárquica de la Iglesia a partir del sacramento del orden, es el que ha de explicarse desde el proceder de la Iglesia. Pero antes de llevar a cabo esta consideración teológica conviene continuar analizando la unidad del ministerio, tomando como referencia la doctrina del Vaticano II.

b) *Planteamiento del Vaticano II*

La simple lectura de los distintos pasajes del Vaticano II que hacen referencia al episcopado permite comprobar que en todos ellos el ministerio episcopal se fundamenta en la misión apostólica. Así, el esquema de la constitución *Lumen gentium,* que sirvió de base a la misma tesis en los decretos *Christus Dominus* y *Ad gentes,* parte de la llamada de Jesucristo a los Doce, con la correspondiente misión para predicar el reino de Dios por el mundo dotados de potestad [2]. El magisterio eclesiástico del Vaticano II y la teología contemporánea consideran la misión apostólica como el momento institucional del ministerio, y ven en la personal llamada dirigida por Cristo a los Apóstoles al comienzo de la vida pública, y reiterada después de la Resurrección [3], la imagen típica de la institución del apostolado y con él del episcopado.

Idéntico esquema sigue el Vaticano II al fundamentar el ministerio de los presbíteros en *Lumen gentium,* y lo pone de manifiesto en varias ocasiones. En primer lugar, cuando inicia la reflexión sobre la sacramentalidad del episcopado a partir de su ministerial vinculación con los Apóstoles, hace explícita mención a la asistencia de los presbíteros, lo cual equivale a reconocer que el presbiterado, al igual que el episcopado y como partícipe del sacramento del orden, se fundamenta directamente en Jesucristo a través de los Apóstoles. En un segundo momento queda explícitamente ratificado con estas palabras: «Los presbíteros... en virtud del sacramento del orden, han sido consagrados como verdaderos sacerdotes del Nuevo Testamento... participando, en el grado propio de su ministerio, del oficio de Cristo» [4]. Según esta formulación conciliar, los presbíteros participan del oficio sacerdotal de Cristo.

La misma doctrina reaparece en el decreto *Presbyterorum ordinis.* En el proemio, ya se la encuentra formulada con estas palabras: «Los presbíteros, por la ordenación sagrada y por la misión que reciben de los obispos, son promovidos para servir a Cristo Maestro,

[2] LG 19; ChD 2; AG 3.
[3] Mc 3,13-14 y Jn 20,21.
[4] LG 28.

Sacerdote y Rey, de cuyo ministerio participan» [5]. De forma más clara, si cabe, se especifica en el mismo decreto esta doctrina cuando, antes de describir las acciones sacramentales a realizar por los presbíteros, afirma que Dios los consagra por medio del obispo, para que, hechos partícipes de un modo especial del sacerdocio de Cristo, obren como ministros de Aquel que, por medio de su Espíritu, ejerce continuamente su oficio sacerdotal en la liturgia [6]. Insistiendo en esta misma idea, la doctrina conciliar propone que el presbítero, en virtud del sacramento del orden, se configura con Cristo Cabeza y se ordena a la edificación de la Iglesia como cooperador del orden episcopal [7].

Al terminar esta mínima encuesta, debemos recurrir a un texto doctrinalmente básico para fundamentar la vinculación cristológica del sacerdocio ministerial de los presbíteros. Se trata del texto de *Presbyterorum ordinis* que afirma de los presbíteros que participan a su modo del oficio de los Apóstoles y que han recibido la gracia de Dios para ser ministros de Jesucristo entre los hombres. Según las propias palabras conciliares, la peculiar participación de los presbíteros en el sacerdocio de Jesucristo mediante la gracia recibida de Dios supone la previa integración en el oficio de los Apóstoles, mediante el cual se tipifica el ministerio que han recibido [8].

Recoger en forma sintética cuanto el Vaticano II ha formulado sobre el episcopado y el presbiterado en relación con la institución divina del ministerio, obliga a proponer que Jesucristo con la elección y la misión de los Apóstoles instituyó un sacramento único, al cual hay que llamar ministerio apostólico y del cual participan, cada uno a su modo, el episcopado y el presbiterado.

c) *Testimonio de Jedin*

Esta doctrina del Vaticano II ha sido recogida por muchos teólogos posconciliares que hablan de un único ministerio sacramental, con base cristológica en la misión apostólica, y con finalidad eclesial en la edificación del cuerpo de Cristo, y entre ellos prestamos una especial atención al historiador Jedin. Con exquisito rigor histórico, con fina percepción eclesial, y con la serenidad que otorga haber

[5] PO 1.
[6] PO 5.
[7] PO 12 «Sacramento Ordinis Presbyteri Christo Sacerdoti configurantur, ut ministri Capitis, ad totum Eius Corpus quod est Ecclesia extruendum et aedificandum, tanquam Ordinis episcopalis cooperatores» Cf PO 6.
[8] PO 2: «Munus Apostolorum cum pro sua parte participent, Presbyteris gratia datur a Deo ut sint ministri Christi Iesu in gentibus».

dejado pasar unos años para tomar en consideración los acontecimientos, Jedin ha ofrecido un breve pero enjundioso trabajo sobre la imagen del sacerdote diseñada por Trento y por el Vaticano II. En primer lugar, pone de manifiesto que el ideal sacerdotal de Trento se reduce a conseguir de los ministros que sean buenos pastores, aunque, a pesar de la preocupación ascética que se dejaba sentir en determinados ambientes de la Iglesia estimulados por obispos ejemplares, en sus decretos no propuso un ideal para el sacerdote, y se contentó con oponer su doctrina a las proposiciones luteranas, afirmando que la obligación primordial del sacerdote consiste en ofrecer el sacrificio de la misa.

En segundo lugar, Jedin, a la hora de perfilar la imagen del sacerdote, contrapone al comportamiento de Trento el del Vaticano II y reconoce la superioridad de éste sobre aquél. Con el fin de probarlo, analiza detenidamente la doctrina sacerdotal del Vaticano II y formula como conclusión que la realidad fundamentante, desde la que este Concilio describe al sacerdote y establece la relación entre el obispo y el presbítero, es la realidad sacramental única [9].

Siguiendo a Jedin, se ha de reconocer que la proposición del Vaticano II sobre la unidad institucional del ministerio es a la vez tan elemental y fundamental que sin ella no se puede sostener la doctrina básica de Trento, cuando enseña que los sacramentos son siete, ni más ni menos. Si se afirmase por separado la sacramentalidad del episcopado y la del presbiterado, se correría el riesgo de alterar la doctrina de la Iglesia sobre el número septenario de los sacramentos. Y esto, por ser insostenible, le otorga a esta cuestión un rango de importancia. Pero este posible peligro de alterar el número de los sacramentos queda obviado si, si partiendo del Nuevo Testamento y apoyándose en el magisterio de la Iglesia en el Vaticano II, se afirma que el sacramento del orden es único, y que de esa unidad sacramental participan realmente y de forma propia el episcopado, el presbiterado y el diaconado. El hecho, como se comprueba por los textos de Trento y del Vaticano II, ha sido claramente propuesto por la Iglesia, pero no así la explicación teológica. De ahí que quede como una cuestión abierta, a la que el teólogo tiene obligación de aportar una respuesta congruente con el magisterio y el proceder de la Iglesia.

[9] JEDIN, H., «Das Leitbild des Priesters nach dem Tridentinum und dem Vaticanum II», en *ThGl* 70 (1970) 102-124. En la p.117 escribe «In dieser Idee des unum Presbyterium, liegt der wesentlichste Fortschritt des vatikanischen gegenuber dem tridentinischen Leitbild Sie beruht auf der Lehre der Konstitution *Lumen gentium* (n 21) dass Bischofs und Priesteramt auf dem einen Weihesakrament beruhen», y en la p.120 añade: «Bischofskonsekration, Priester- und Diakonatsweihe bilden das *eine* Weihesakrament».

II. DETERMINACION ECLESIAL DE LOS MINISTERIOS EN LA ORDENACION

Práctica de la Iglesia

Afirmar a estas alturas que el sacramento del orden fue instituido por Jesucristo de forma indeterminada, es decir, sin precisar la materia y la forma ni la manera ritual de conferirlo, supone repetir algo de todos más que sabido. Si por excepción todavía anida en alguien alguna sospecha sobre este tema, podrá desvanecerla sin mayor dificultad con la mera lectura de la constitución apostólica de Pío XII *Sacramentum ordinis*. El Papa, con su clara manera de formular, sostiene sin ambages que la entrega de los instrumentos, rito secular de la ordenación tal y como había sido reconocido por el Florentino, no afecta por voluntad de Cristo a la sustancia del sacramento del orden [10]. Goza, pues, la Iglesia de total libertad en el modo de administrar el orden, mientras en sus determinaciones rituales no afecte a la sustancia del sacramento. Así lo había enseñado Trento y lo reafirmó Pío XII en su constitución apostólica. Y desde esta posibilidad de determinación que tiene la Iglesia sobre el sacramento del orden, se debe iniciar una reflexión para precisar cómo, desde dicha facultad, la Iglesia ha practicado y continúa practicando una doble manera de conferir el sacramento del orden: aquella con la que ordena a los obispos confiriéndoles la plenitud del sacerdocio, y aquella otra con la que ordena a los presbíteros como verdaderos sacerdotes colaboradores de los obispos [11].

Pero antes de continuar esta reflexión sobre el sacramento del orden a partir de la potestad que tiene la Iglesia para determinar el modo de administrarlo, importa precisar aquello que corresponde a la sustancia sacramental del orden y que, por ser de institución divina, no es susceptible de alteración. Si por vía negativa hay que descartar todo rito concreto, tanto el de la entrega de los instrumentos como el de la imposición de las manos [12], importa precisar por vía

[10] DS 3858 Cf ARNAU-GARCIA, R , *Tratado general de los sacramentos* (Madrid 1994) p.233

[11] ESPEJA, J , «Sacramentalidad del episcopado», en *TE* 19-20 (1963) 99-130, ofrece otro parecer totalmente distinto, pues en la p 107 escribe «Cristo instituyó directamente el sacerdocio episcopal no sólo instituyó inmediatamente el sacerdocio de modo global, dando poder a la Iglesia para dividirlo en grados concretos episcopado, presbiterado, diaconado El mismo directamente instituyó el episcopado» Una afirmación más que arriesgada, si se tiene en cuenta la doctrina de Trento sobre el número septenario de los sacramentos, a no ser que se niegue la sacramentalidad del presbiterado

[12] La imposición de manos, por muy venerable que sea, por tratarse de un rito apostólico, tampoco es de institución divina y por ello la Iglesia ha podido prescindir del mismo durante siglos Esta afirmación será ampliada en el capítulo siguiente

positiva en qué consiste la sustancia del sacramento. Y para alumbrar esta cuestión hay que volver la vista al Nuevo Testamento, donde la institución de los Doce aparece vinculada al mandato misional que les ha sido otorgado por Jesucristo. Si se toma la exposición del Vaticano II como un perfecto comentario a los pasajes neotestamentarios que fundamentan la institución del sacramento del orden en la misión apostólica, se habrá de concluir que, la sustancia del sacramento, aquello que no puede ser alterado por la Iglesia ni faltar en la ordenación, es la expresión del mandato misional. Cualquier signo que emplee la Iglesia para conferir el orden, bien sea la entrega de los instrumentos o el más antiguo y apostólico de la imposición de manos, ha de expresar siempre la transmisión de la misión, es decir, la delegación misional que constituye al ministro en enviado y le capacita para actuar vicariamente en nombre de Jesucristo. En el hecho de enviar la Iglesia en nombre de Cristo radica por derecho divino la ordenación sacerdotal. El modo concreto de la administración es accidental y queda vinculado a la voluntad pedagógica y pastoral de la Iglesia.

Partiendo de aquí se abre ya una posible clarificación de los distintos grados ministeriales, pues permite concluir que a la hora de conferir la ordenación, la Iglesia la otorga determinando el contenido de la misma desde su intención. Y así, mientras a algunos, a los obispos, les confiere el sacerdocio en plenitud, es decir, en función de sucesores de los Apóstoles en la Iglesia, a otros, a los presbíteros, se lo confiere como cooperadores de los obispos. Es, pues, la voluntad de la Iglesia la que determina en la ordenación el modo sacramental de otorgar el ministerio sacerdotal. Así parece deducirse de la propia práctica litúrgica seguida por la Iglesia durante siglos. Y así ha sido interpretado por K. Rahner. Veámoslo.

a) *Aportación documental-litúrgica de Andrieu*

Michel Andrieu, en un precioso trabajo titulado *La carrière ecclésiastique des papes et les documents liturgiques du Moyen Âge* [13], ha puesto de relieve que durante muchos siglos el proceder normal seguido por la Iglesia de Roma fue elegir a los Papas de entre los diáconos, manifestando una preferencia por el archidiácono. En algunos casos, el elegido era ya presbítero, pero jamás obispo, pues tal práctica estaba formalmente prohibida. Prohibición que se comprue-

[13] ANDRIEU, M., «La carrière ecclésiastique des papes et les documents liturgiques du Moyen Âge», en *RevSR* 3-4 (1947) 90-120 Todos los datos históricos aportados en este apartado están tomados de este artículo

ba en el Concilio Romano del 769 y se refleja en el *Liber Pontificalis*. Esta norma se alteró por vez primera el año 882 cuando Marino I, ya obispo de Cerveteri, fue elegido para la Sede de Roma. A pesar de esta elección de un ya obispo, la promoción de los diáconos al papado continuó siendo lo normal en la Edad Media. Por citar uno de los últimos casos, recordemos el de Gregorio VII ya bien entrado el siglo XI.

Como norma general en todas estas ocasiones, el elegido era consagrado directamente obispo desde el diaconado, sin pasar antes por la ordenación de presbítero [14]. Tan sólo a partir del siglo XI comienza a tomar cuerpo en el ambiente de la curia romana el sentimiento de que el presbiterado es el antecedente necesario del episcopado, y el primer caso que se conoce de un diácono elegido para el pontificado (el 22 de abril de 1073) y que recibió la ordenación sacerdotal (el 22 de mayo) antes que la consagración episcopal (el 30 de junio) es el de Gregorio VII, ocurrido ya en fecha muy tardía para el asunto que aquí interesa, y al que precede una larga historia de comportamientos totalmente distintos. Hasta Gregorio VII, el diácono elegido Papa era consagrado obispo directamente, sin recibir antes la ordenación presbiteral.

A partir de este hecho, hoy escrupulosamente verificable desde el conocimiento de las fuentes históricas y litúrgicas, algunos teólogos, entre ellos Congar [15], han concluido que la ordenación episcopal es el sacramento por antonomasia, pues confiere conjuntamente todo el sacramento del orden. Admitiendo esta conclusión, la antigua práctica litúrgica permite tomar en consideración esta otra posible deducción.

Según hace notar Andrieu, el rito general vigente en Roma en aquel entonces, y por tanto el que administraba el Papa cuando confería órdenes, era el mismo para ordenar a quien había sido elegido obispo siendo ya presbítero y para ordenar de obispo desde el diaconado sin pasar por el presbiterado. Lo único que cambiaba en ambas circunstancias era la respuesta al inicio del rito, cuando, a la pregunta del consagrante sobre el honor del candidato, había que especificar si se trataba de un diácono o de un presbítero [16]. A simple vista,

[14] ANDRIEU, M., o.c., p.99: «Un diacre ordonné pape passait donc directement du diaconat à l'épiscopat, sans avoir jamais reçu la prêtrisse».

[15] CONGAR, Y., «Faits, problèmes et réflexions à propos du pouvoir d'ordre et des rapports entre le presbytérat et l'épiscopat», en *MD* 14 (1948) p.128 en «Addendum», cuando, al dar noticia del artículo de Andrieu, escribe: «Ce fait liturgique semble entraîner au moins cette conclusion que l'épiscopat est le sacrement d'Ordre lui-même en son état de plénitude».

[16] ANDRIEU, M., o.c., p.102: «Avant la consécration, présente l'Élu à l'assistance: Illum talem, diaconum vel presbyterum... Mais les rites qui se déroulent après ces préambules sont toujours les mêmes, quelque soit le grade ecclésiastique de l'Élu, et ne font aucune différence entre prêtre et simple diacre».

y ante el hecho de la identidad del ritual seguido en Roma para ordenar obispo a un presbítero o a un mero diácono, se ha de tener por cierto que en aquel tiempo se admitía que la recepción del ministerio, y por ello el grado de participación sacramental que el rito otorgaba, dependía de la voluntad de la Iglesia al conferir la ordenación. Así se explica que un mismo rito otorgase la misma dignidad episcopal a un presbítero que a un diácono. Esta es la conclusión lógica a que conduce la práctica litúrgica romana, tan claramente expuesta en los textos rituales aducidos por Andrieu.

b) *Planteamiento conceptual de K. Rahner*

Karl Rahner, en su siempre interesante y también discutible concepción de los sacramentos [17], aborda de modo explícito el tema que aquí nos interesa sobre la unidad del sacramento del orden y la pluralidad de ministerios en el mismo. Y a la hora de fundamentar la distinción de la tríada ministerial del episcopado, el presbiterado y el diaconado recurre a la decisión eclesial. Con una formulación a la vez clara y precisa afirma: «Hoy día habrá sin duda que convenir en que la división del orden en varios grados sacramentales de consagración ha sido introducida por la Iglesia y no precisamente por Cristo; por lo menos, por lo que concierne a la división entre episcopado y presbiterado, suponiendo que se considere el episcopado como verdadero grado de consagración sacramental» [18]. Y en esta misma línea de pensamiento concluye su raciocinio en estos términos: «No hay nada que prohíba al teólogo católico considerar el diaconado, el sacerdocio y el episcopado como una desmembración, llevada a cabo por la Iglesia misma, de la potestad, en sí una, que le había sido conferida por Cristo» [19].

El pensamiento de Rahner ha sido clarividente al afirmar que la unidad sacramental de la potestad de orden se basa en el derecho divino, y que por decisión eclesial se ha dado una desmembración tripartita de la misma. Dejando de lado la hipótesis de Rahner sobre la sacramentalidad del episcopado, cuando relega al ámbito de la suposición la consideración del episcopado como verdadero grado de consagración sacramental, hay que concluir que en su correcta formulación los tres ministerios son otros tantos modos decididos por la Iglesia de participar del único sacramento del orden instituido por Jesucristo. Para acabar de comprender su pensamiento, hay que

[17] ARNAU-GARCIA, R., «Del sacramento único a los siete sacramentos. Planteamiento de Karl Rahner», en *Tratado general de los sacramentos* p.234-244.

[18] RAHNER, K., *La Iglesia y los sacramentos* (Barcelona 1967) p.61.

[19] RAHNER, K., o.c., p.77-78.

recurrir a estas otras palabras suyas: «Esto se puede afirmar con tanta mayor facilidad y evidencia si se presupone —cosa que es muy factible— que en determinados casos puede perfectamente darse una decisión histórica irreversible de la Iglesia, que responda a su esencia, si bien anteriormente no era necesaria en forma absolutamente concluyente, y que una vez adoptada, por una parte, no se puede ya anular, y, por otra parte, haya de considerarse como *iuris divini*, dado que conforme a la esencia procede de la naturaleza misma de la Iglesia establecida por Dios y es inderogable» [20].

c) *Deducción sistemática*

Desde la elocuente práctica romana, aquí reconstruida, es lícito admitir que la Iglesia al ordenar, es decir, a la hora de continuar transmitiendo la misión instituida por Jesucristo, la otorga desde su propia voluntad a unos —a los obispos— como sacerdotes en plenitud, y a otros —a los presbíteros— como sacerdotes colaboradores del obispo. Este parece haber sido el pensamiento de los Padres conciliares en el Vaticano II cuando se apoyaron en las fuentes litúrgicas para afirmar la sacramentalidad del episcopado [21], y cuando recurrieron a la tradición [22] y al testimonio de la antigüedad para, tras enseñar que el ministerio es de institución divina, fundamentar la tríada ministerial en el antiguo comportamiento de la Iglesia [23].

A partir de esta conclusión, se comprende que la ordenación episcopal es un acto sacramental de la Iglesia en virtud del cual el ordenado recibe el sacerdocio en plenitud y queda instaurado en el colegio episcopal. Esta acción, por su misma índole sacramental, imprime carácter en quien la recibe. Y el carácter impreso en la ordenación presbiteral y en la episcopal se comprende desde la misma realidad sacramental conferida. La ordenación episcopal confiere el carácter del sacramento en plenitud y la ordenación presbiteral confiere el carácter del sacerdocio recibido como colaborador.

El hecho de la práctica de la Iglesia al dividir de forma tripartita el único sacramento del orden ha de ser valorado como una manifes-

[20] RAHNER, K., o.c., p.77

[21] LG 21: «Docet autem Sancta Synodus episcopali consecratione plenitudinem conferri sacramenti ordinis, quae nimirum et liturgica Ecclesiae consuetudine et voce Sanctorum Patrum summum sacerdotium, sacri ministeri summa nuncupatur».

[22] LG 20: «Inter varia illa ministeria quae inde a primis temporibus in Ecclesia exercentur, teste traditione, praecipuum locum tenet munus illorum qui, in episcopatum constituti, per successionem ab initio decurrentem, apostolici seminis traduces habent».

[23] LG 28: «Sic ministerium ecclesiasticum divinitus institutum diversis ordinibus exercetur ab illis qui iam ab antiquo Episcopi, Presbyteri, Diaconi vocantur».

tación de la voluntad salvífica de Dios ejercida por medio del proceder de la Iglesia. De tal forma que la Iglesia, con su comportamiento, ha dado forma litúrgica a una posibilidad que se basa en el mismo derecho divino a partir de la misión concedida por Jesucristo a los Apóstoles. La Iglesia, al administrar de forma distinta los tres momentos del único sacramento, no se ha comportado arbitrariamente, sino que ha obrado a impulso de la motivación divina para mantener en los obispos el don de la sucesión apostólica, y por ello de la capitalidad en la Iglesia, otorgada por Jesucristo a los Apóstoles como una estructura perdurable.

La capitalidad como definición posible del episcopado

a) *La capitalidad, expresión de la sucesión apostólica de derecho divino*

Siguiendo la explícita formulación del Vaticano II, se ha afirmado en más de una ocasión a lo largo del tratado que el obispo goza de la plenitud del sacerdocio, y le compete el cuidado pastoral y litúrgico de la Iglesia, pues rige al pueblo que le ha sido confiado, le predica el Evangelio [24], y, como ecónomo de la gracia, se la administra, sobre todo en la Eucaristía que celebra por sí o manda que otros la celebren [25]. Esta es la doctrina del Vaticano II y ésta es por tanto la doctrina común entre los teólogos. Y partiendo de la doctrina del Vaticano II, y con el fin de otorgarle a la sacramentalidad episcopal el rango primordial que tiene tanto a nivel sacramental como eclesial, es lícito preguntarse sobre la nota diferencial del obispo con respecto al presbítero, ya que ambos son, según el decir del Vaticano II, verdaderos sacerdotes.

Intentando dar una respuesta desde dentro del Vaticano II, tendremos que afirmar que la nota peculiar del obispo es pertenecer al colegio episcopal por haber quedado puesto al frente de una Iglesia particular. Así lo considera el precioso texto del decreto sobre el ministerio pastoral de los obispos cuando define qué es la diócesis [26]. Y téngase en cuenta que todo obispo, incluso los no residenciales, están asignados siempre a una Iglesia particular desde la que

[24] LG 25.

[25] LG 26

[26] ChD 11 «La diócesis es una parte del Pueblo de Dios que se confía a un obispo para que la apaciente con la colaboración de su presbiterio Así, unida a un pastor, que la reúne en el Espíritu Santo por medio del Evangelio y de la Eucaristía, constituye una Iglesia particular. En ella está verdaderamente presente y actúa la Iglesia de Cristo una, santa, católica y apostólica».

reciben su razón de ser episcopal. La Iglesia no ordena nunca a un obispo sin más, sino que ordena a un obispo para una determinada Iglesia. El título que llevan los obispos no residenciales no es un mero adorno, sino la razón de su episcopado vinculado a la Iglesia particular que les corresponde presidir [27].

Desde la sucesión apostólica, que en el obispo se concreta estando al frente de su Iglesia (no se olvide que Trento definió al obispo como puesto en la Iglesia *in locum Apostolorum),* se puede comprender la nota peculiar del obispo. Y si a esta nota hubiera que determinarla con un nombre propio habría que llamarla capitalidad eclesial. El Vaticano II ha expresado claramente que el orden de los obispos sucede al colegio apostólico, cuyo ejercicio tan sólo es realizable en unión con su Cabeza, que es el Romano Pontífice [28]. En unión con el Romano Pontífice, el cuerpo episcopal es la cabeza de la Iglesia universal y cada obispo es al mismo tiempo la cabeza de una Iglesia particular [29], en la cual está verdaderamente presente y actúa la Iglesia de Cristo una, santa, católica y apostólica [30]. Desde aquí se comprende la peculiaridad sacramental del obispo en la Iglesia. Este es el sentir del Código de Derecho Canónico cuando afirma que los obispos, por institución divina, suceden en la Iglesia en lugar de los Apóstoles [31]. Interpretando esta formulación canónica desde los postulados dogmáticos, se ha de concluir que lo propio del obispo es estar en la Iglesia como sucesor de los Apóstoles y por ello como cabeza de la Iglesia, ya que es continuador de la capitalidad apostólica. Y al quedar constituidos por el Espíritu Santo cabeza de la Iglesia reciben unitariamente la triple potestad de regir, enseñar y santificar en función de la capitalidad que han de ejercer.

Si se tiene en cuenta que los presbíteros, como enseña el Vaticano II, también reciben a su modo la triple potestad de regir, enseñar y santificar, y la ejercen como cooperadores de los obispos, se ha de concluir que la diferencia entre el obispo y el presbítero no reside en lo que uno hace y el otro no puede hacer, sino en el modo como uno lo hace, desde lo que es, y el otro no puede hacerlo en la Iglesia [32].

[27] FUCHS, V., *Der Ordinationstitel von seiner Entstehung bis auf Innozenz III* (Bonn 1930-Amsterdam 1963).

[28] LG 22.

[29] ARNAU-GARCIA, R., «Iglesia particular y comunión eclesial», en *El ministerio en la Iglesia* (Valencia 1991) 189-204.

[30] ChD 11.

[31] CIC can 375.

[32] A este respecto resulta sumamente esclarecedora la intervención tenida en el aula conciliar por ADAM, F. N., *Acta Synodalia,* vol.II, Pars II, p.657-658: «Si episcopatus sit sacramentum, in quo consistit natura huius sacramenti? Non videtur conferri potestas ordinis neque iurisdictionis non ordinis quia Romanus Pontifex delegavit simplici sacerdoti collationem Sacramenti Ordinis; nec iurisdictionis, quia secundum praxim

Porque el obispo ejerce la triple potestad como cabeza de la Iglesia, y por ello en lugar de los Apóstoles y como supremo sacerdote, y el presbítero la ejerce siempre como colaborador del obispo, aunque participa del sacerdocio de Cristo cabeza. Desde aquí cobra su pleno sentido la intervención de Mons. Guerry, cuando propuso que de ahora en adelante no se ha de preguntar ya sobre el poder que tiene el obispo, sino sobre el don sobrenatural que ha recibido en la ordenación episcopal por la imposición de las manos [33]. Y ese don, a nuestro modo de ver, es el de haber quedado instalado en la Iglesia como sucesor de los Apóstoles y ser por ello cabeza de la misma en unión con el sucesor de Pedro.

b) *Refrendo del P. Bertrams S.I.*

A título de apoyo, aducimos el planteamiento del jesuita y profesor de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Gregoriana, de Roma, el P. Wilhelmus Bertrams [34].

Después de ofrecer en un sucinto esquema el que fue proyecto medieval sobre la relación entre el obispo y el presbítero, Bertrams asume el planteamiento del Vaticano II, y afirma que para exponer la realidad sacerdotal se ha de partir del episcopado, pues el sacerdocio de los presbíteros se explica desde su relación con el de los obispos. Hasta aquí no aporta novedad alguna, pero es precisamente al haber sentado este principio cuando redacta una nota de pie de página en la que indica el camino metodológico que va a seguir en el estudio del tema. Concretamente dice que intentará explicar la manera como se distingue el sacerdocio de los obispos del de los presbíteros, salvando al mismo tiempo la unidad de sacerdocio en los unos y en los otros [35]. Para llevar a cabo su intento, promete abordar el tema desde la doble vertiente cristológica y eclesiológica, y con

hodiernae Ecclesiae Latinae, episcopus etiam non consecratus plena fruit iurisdictione in Concilio Oecumenico, ubi collegialiter agit tanquam iudex et doctor fidei et sufragium deliberativum habet, et in sua dioecesi, tanquam possessionem cepit, plenam exercet iurisdictionem etiam sine consecratione. Hodie ad summum afirmari potest consecrationem episcopalem esse conditionem "sine qua non" validae collationis ordinum maiorum». Nos parece una buena argumentación con una mala conclusión. Sirve para probar que la diferencia entre el obispo y el presbítero no se puede establecer por las potestades, pero no sirve para definir qué es el obispo, pues la conclusión reductivista que propone hay que considerarla falsa.

[33] GUERRY, AE., *Acta Synodalia*, vol II, p 89

[34] BERTRAMS, W., «De differentia inter sacerdotium, episcoporum et presbyterorum», en *PRMCL* 59, fasc 2 (1970) 185-213

[35] BERTRAMS, W., o.c., p 192, nota 10· «Intendimus explicare, quo modo sacerdotium Presbyterorum a sacerdotio Episcoporum differat, salva unitate sacerdotii in Episcopis et Presbyteris».

ello analizar la estructura sacramental interna y la canónica externa del sacerdocio [36].

Al examinar el sacerdocio episcopal desde el punto de vista cristocéntrico, y siguiendo a la letra al Vaticano II, afirma que el don del Espíritu Santo que otorga la consagración episcopal tiene por finalidad no sólo la recepción del sacerdocio pleno, sino también su ejercicio. La misión para enseñar, regir y santificar la reciben los obispos como efecto específico de la consagración episcopal [37]. Desde aquí deduce Bertrams su tesis fundamental, cuando escribe que el obispo, mediante la consagración episcopal y con la recepción de la potestad, queda sacramentalmente constituido en la condición de cabeza en la Iglesia [38]. Y, por tanto, el obispo ya consagrado está sacramentalmente adornado con todas las facultades necesarias para continuar íntegramente en la Iglesia la misión de Cristo. Desde esta capacitación sacramental se le puede llamar cabeza de la Iglesia particular y también de la Iglesia universal [39]. El obispo, según Bertrams, se define sacramentalmente por su capitalidad eclesial.

Al proponer el sacerdocio de los presbíteros, siguiendo también al Vaticano II, sostiene que juntamente con los obispos participan del sacerdocio de Jesucristo [40]. Con esta afirmación, Bertrams ha cumplido la primera parte de su propósito destinada a sostener la unidad de sacerdocio.

Bertrams, para establecer la diferencia entre el obispo y el presbítero, siendo lógico a su planteamiento, no puede recurrir a una distinción a partir de la realidad sacerdotal, que ha reconocido que es la misma, sino que la apoya en el modo de poseer el sacerdocio cada uno de ellos, y por tanto en la capacidad eclesial que le confiere la ordenación. Atendiendo a la estructura interna y sacramental del presbiterado, afirma que, en la ordenación, al presbítero se le concede el don del Espíritu Santo para recibir y ejercer el sacerdocio del Nuevo Testamento, lo cual implica haber recibido la potestad para enseñar, santificar y regir. Ahora bien, el presbítero, con la recepción de esta potestad, no queda capacitado para continuar *ex integro* la misión de Cristo, sino que las facultades sacramentales recibidas le

[36] BERTRAMS, W., o.c., p.193.

[37] BERTRAMS, W., o c., p.194.

[38] BERTRAMS, W., o c , p.195: «Episcopo donum Spiritus Sancti cum muneribus et facultatibus docendi, sanctificandi, pastoraliter regendi confertur ita, ut ipse sacramentaliter constitutus, seu sacramentaliter ministerio divino destinatus sit, ad habendam *conditionem capitis in Ecclesia*».

[39] BERTRAMS, W., o c , p.196-197: «Ea de causa ipse (episcopus) sacramentaliter omnia habet, ut officium (canonicum) capitis in Ecclesia obtinere possit, aliis verbis, ipse vocari potest, *ut caput sit Ecclesiae particularis, immo, Ecclesiae universalis*».

[40] BERTRAMS, W., o.c., p.197: «Presbyteri gaudent eodem sacerdotio ministeriali sicuti episcopi»

constituyen para prestar una colaboración al obispo [41]. Desde estas premisas Bertrams concluye que la ordenación presbiteral no se confiere para que el ordenado sea miembro del cuerpo episcopal, ni para que posea la condición de cabeza de la Iglesia, sino para que tenga la condición de cooperador del orden episcopal [42]. Como se ve, Bertrams sostiene implícitamente que es la voluntad de la Iglesia, en el momento de ordenar la que establece la distinción entre el obispo y el presbítero. A los presbíteros, que son verdaderos sacerdotes, les falta la que Bertrams llama *potestas socialiter-iuridice constituta,* es decir, aquella potestad que capacita para realizar válida y lícitamente determinadas acciones sacramentales en la Iglesia, tales como confirmar y ordenar. Los obispos la tienen en acto, y los presbíteros no, y para poder ejercerla requieren una especial misión canónica. Por ello los obispos son ordenados para ser cabeza de la Iglesia y los presbíteros para ser auxiliares de los obispos [43].

El P. Bertrams, a la hora de afirmar la unidad de sacerdocio y la diversidad de las maneras de poseerlo, llega por el camino del derecho canónico a conclusiones similares a las que se llega por las rutas de la liturgia.

El presbítero, sacerdote colaborador del obispo

Así ha definido el Vaticano II al presbítero; por ello, establecida ya la nota peculiar del obispo en su capitalidad eclesial por estar puesto en lugar de los Apóstoles, y sin afirmar, como se ha dicho, que la necesidad de establecer la diferencia entre el obispo y el presbítero constituya la cruz clásica de los teólogos [44], hemos de esforzarnos con discernimiento evangélico para llegar a declarar, a partir de la doctrina del Vaticano II, qué es el presbítero, y de este modo poder dar una respuesta objetiva a la mal llamada falta de identidad sacerdotal. Para cumplir este fin, habremos de atender simultáneamente a la dimensión cristológica y eclesiológica del presbítero.

Partiendo de la cristología, hay que afirmar como nota constitutiva del presbítero que participa sacramentalmente del sacerdocio de Jesucristo, y que por ello es verdadero sacerdote. Así lo ha enseñado

[41] BERTRAMS, W., o.c., p.198-199.

[42] BERTRAMS, W., o.c., p.199: «Ordinatio presbyteralis non confertur, ut ordinatus membrum fiat corporis episcoporum, nec, consecuenter, ut ipse vocetur ad conditionem capitis in Ecclesia habendam, sed haec ordinatio confertur, ut ordinatus *conditionem cooperatoris* (scilicet ordinis episcopalis) habeat» La misma idea en p.209.

[43] BERTRAMS, W., o.c., p.209 y 211-212

[44] MOSTAZA RODRIGUEZ, A., o.c., p.10, y MULLER, H., «De differentia inter episcopatum et presbyteratum iuxta doctrinam concilii Vaticani II», en *PRMCL* 59 (1970) 599

explícitamente el Vaticano II [45] Y siguiendo esta línea conciliar, Juan Pablo II propone que «el presbítero, en virtud de la consagración que recibe con el sacramento del orden, es enviado por el Padre, por medio de Jesucristo, con el cual, como Cabeza y Pastor de su pueblo, se configura de un modo especial para vivir y actuar con la fuerza del Espíritu Santo al servicio de la Iglesia y por la salvación del mundo» [46] Y ampliando esta idea propuesta por el Papa, el *Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros* concluye que la identificación sacramental con el Sumo y Eterno Sacerdote inserta específicamente al presbítero en el misterio trinitario y, a través del misterio de Cristo, en la comunión ministerial de la Iglesia para servir al Pueblo de Dios [47]

La necesaria finalidad eclesiológica del sacerdocio presbiteral aparece íntimamente derivada de su previa y constitutiva dimensión cristológica, y por ello Juan Pablo II afirma que la referencia del sacerdote a la Iglesia es necesaria, aunque no prioritaria en la definición de su identidad sacerdotal [48] A tenor de las propuestas conciliares, recogidas por Juan Pablo II y por el *Directorio,* el sacramento del orden consagra al presbitero como auténtico sacerdote, al concederle la participación en el sacerdocio de Jesucristo cabeza En consecuencia con esta doctrina, el presbítero se define básicamente desde Jesucristo Y a imagen de Cristo, sumo y eterno Sacerdote, anuncia el Evangelio a los fieles, los dirige pastoralmente y celebra con ellos el culto divino [49] Pero esta actividad ministerial la ejerce el presbítero siempre en comunion con el propio obispo, del que es cooperador Juan Pablo II ha aplicado esta doctrina en los términos siguientes «El ministerio de los presbíteros es, ante todo, comunión y colaboración responsable y necesaria con el ministerio del obispo, en su solicitud por la Iglesia universal y por cada una de las Iglesias particulares, al servicio de las cuales constituyen con el obispo un solo presbiterio» [50]

Establecida desde Cristo la naturaleza sacerdotal del presbítero, hemos de analizar ahora por separado cada una de sus competencias al frente de la comunidad eclesial

[45] LG 28 «Presbyteri vi sacramenti ordinis consecrantur ut veri sacerdotes Novi Testamenti»

[46] JUAN PABLO II, *Pastores dabo vobis* n 12

[47] CONGREGACION PARA EL CLERO, *Directorio para el ministerio y la vida de los presbiteros* n 2

[48] JUAN PABLO II, o c , n 12

[49] LG 28 FERNANDEZ, A , *Munera Christi et Munera Ecclesiae Historia de una teoria* (Pamplona 1982) p 657, vease en p 711-722 un resumen sobre el punto de vista en la cristologia y en la eclesiologia contemporanea

[50] JUAN PABLO II, *Pastores dabo vobis* n 17

a) *El presbitero, ministro de la palabra*

Para el Vaticano II, el presbítero, por lo mismo que participa en su grado propio ministerial del oficio de Cristo, único mediador, tiene como funcion anunciar a todos los hombres la palabra divina [51]. Esta doctrina, sobre la cual el Concilio vuelve una y otra vez en sus diversos documentos, alcanza la formulación mas exacta en el decreto sobre la vida y el ministerio de los presbíteros, cuando dice de los mismos que, en cuanto cooperadores de los obispos, tienen como primer deber anunciar a todos el Evangelio para constituir e incrementar el Pueblo de Dios, cumpliendo el mandato del Señor «Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura» [52]. Una simple lectura del texto permite comprobar a la par la fundamentacion cristológica y la finalidad eclesiologica del mandato de predicar que incumbe a los presbíteros, pues han de predicar para dar cumplimiento al mandato del Señor, y lo han de hacer dentro de la estructura eclesiologica y por ello como cooperadores del propio obispo.

A este enunciado sobre la obligación de predicar que le incumbe al presbítero, la doctrina de la Iglesia le ha añadido dos precisiones que no debemos pasar por alto. En la primera, ha afirmado que si es cierto que el presbítero debe enseñar, sin embargo no es su propia sabiduría la que ha de exponer, sino la palabra de Dios [53]. Juan Pablo II ha vuelto explícitamente sobre esta advertencia y, al desarrollarla, ha recordado al presbitero que las palabras de su ministerio no son «suyas», sino de Aquel que le ha enviado, y que el presbitero no es el dueño de esta palabra, sino su servidor. Esta formulacion papal, de clara intencionalidad pastoral, lleva consigo una gran carga de precisión teologica, pues recuerda la funcion vicaria, y por lo tanto instrumental, que tiene el ministro como enviado que no habla en nombre propio, sino en el del mitente. Como quiera que el sacerdote es un enviado, la palabra que anuncia es la de Aquel que le ha enviado. El sacerdote, al predicar, habla en persona de Cristo. En la segunda precision, la Iglesia propone como norma a seguir por el sacerdote la sinceridad que debe acompañar a su comportamiento cuando predica, pues, segun el Vaticano II, debe enseñar aquello en lo que cree y debe imitar aquello que enseña [54]. Aunque la objetividad salvífica de la palabra de Dios depende de ella misma, esta recomendacion de la Iglesia estimula al sacerdote para que adecue su comportamiento con sus palabras, a fin de que consiga vivir desde

[51] LG 28
[52] PO 4
[53] PO 4
[54] LG 28

un planteamiento de sinceridad existencial [55]. Juan Pablo II ha resumido en una palabra toda esta exhortación eclesial y ha dicho que el sacerdote debe ser el primer creyente de la palabra [56].

Como resumen de la doctrina de la Iglesia sobre la misión evangelizadora del sacerdote aducimos las palabras del *Directorio* que dicen: «Este ministerio —realizado en la comunión jerárquica— habilita a los presbíteros a enseñar con autoridad la fe católica y dar testimonio *oficial* de la fe de la Iglesia. El Pueblo de Dios, en efecto, es congregado sobre todo por medio de la palabra de Dios viviente, que todos tienen derecho de buscar en los labios de los sacerdotes» [57].

b) *El presbítero, administrador de los sacramentos*

Según la escueta formulación del Vaticano II, la comunidad sacerdotal que es la Iglesia actualiza su carácter sagrado por medio de los sacramentos y de las virtudes [58]. A partir de esta doctrina, la sacramentalidad, en cuanto es el vehículo por el que de forma habitual llega la gracia de Dios a los hombres, es el medio por el que la Iglesia se realiza como Pueblo santo de Dios. Y en función de esta finalidad santificadora coloca Dios a los sacerdotes en la Iglesia. De manera clara lo propone el Vaticano II cuando enseña: «Dios consagra a los presbíteros por medio del obispo, para que, participando de manera especial del sacerdocio de Cristo, actúen en las celebraciones sagradas como ministros de Aquel que ejerce siempre por nosotros su función sacerdotal en la liturgia por medio del Espíritu. Por el bautismo introducen a los hombres en el Pueblo de Dios; por el sacramento de la penitencia reconcilian a los pecadores con Dios y con la Iglesia; por la unción de los enfermos alivian a éstos, y, sobre todo, por la celebración de la misa ofrecen sacramentalmente el sacrificio de Cristo» [59].

Dada la importancia de este largo texto, bien vale la pena que lo analicemos. En primer lugar, repite la fundamentación de los presbíteros, tantas veces ofrecida por el Concilio, y haciéndolos partir de la voluntad de Dios, los considera partícipes de manera especial del sacerdocio de Cristo. Pasa después a valorar el aspecto eclesiológico de la razón de ser de los presbíteros, y afirma que su constitución sacerdotal la han recibido a través del obispo [60], y por último propo-

[55] LG 41.

[56] Juan Pablo II, *Pastores dabo vobis* n.26.

[57] Congregacion para el Clero, *Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros* n.45.

[58] LG 11.

[59] PO 5.

[60] El Vaticano II en LG 26, consecuente con toda su doctrina sobre el obispo, propone: «El obispo, cualificado por la plenitud del sacramento del orden, es el admi-

ne que los presbíteros actúan vicariamente en nombre de Cristo, por lo que en la liturgia ofician ministerialmente en su nombre.

Como acabamos de ver, el presbítero tiene un cometido sacro en la Iglesia, a la que sirve administrándole los sacramentos, pero el Vaticano II no se queda ahí, sino que, dando un paso adelante, especifica que «su verdadera función sagrada la ejercen sobre todo en el culto o en la comunidad eucarística. En ella, actuando en la persona de Cristo y proclamando su Misterio, unen la ofrenda de los fieles al sacrificio de su Cabeza; actualizan y aplican en el sacrificio de la misa, hasta la venida del Señor, el único sacrificio de la Nueva Alianza: el de Cristo, que se ofrece al Padre de una vez para siempre como hostia inmaculada» [61]. He aquí un texto a la vez denso y hermoso. El análisis de su contenido ofrece el siguiente resultado: entre las diversas funciones a realizar por el presbítero en la Iglesia ocupa un lugar primordial servir a la comunidad eucarística, que es la Iglesia, ofreciendo con ella el sacrificio eucarístico de Cristo. A partir de este texto, y dejando de lado otras posibles reflexiones, todas ellas válidas, queremos fijarnos tan sólo en la repercusión que tiene para la edificación de la Iglesia la participación ministerial del sacerdote en el ofrecimiento eucarístico del único sacrificio de Cristo.

En el Vaticano II hay dos afirmaciones, a la vez eucarísticas y eclesiológicas, sin cuyo análisis difícilmente se puede calibrar la indisoluble vinculación de la Iglesia con la Eucaristía. La primera de ellas sostiene que mediante la celebración eucarística se significa y se causa la unidad de la Iglesia [62]. Vincular la unidad de la Iglesia a la Eucaristía tiene una constante tradición eclesial que arranca de las mismas formulaciones de san Pablo [63]. El Vaticano II ha reafirmado en varias ocasiones esta doctrina, por ejemplo cuando ha propuesto que en la fracción del pan eucarístico compartimos realmente el Cuerpo del Señor, que nos eleva hasta la comunión con El y entre nosotros y que así todos somos miembros de su Cuerpo [64]. Hasta aquí, podría decirse, el Concilio enseña doctrina tradicional, pero en una de las formulaciones de mayor densidad teológica de las que ha redactado el Vaticano II lleva adelante su propia manera de decir, y enseña que cuantas veces se celebra en el altar el sacrificio de la cruz, en el que Cristo, nuestra Pascua, fue inmolado, se realiza la obra de nuestra redención, y el sacramento del pan eucarístico significa y al mismo tiempo realiza la unidad de los creyentes que forman

nistrador de la gracia del sumo sacerdote, sobre todo en la Eucaristía que él mismo celebra o manda celebrar».

[61] LG 28.

[62] LG 11.

[63] 1 Cor 10,16-17.

[64] LG 7.

un solo cuerpo en Cristo [65]. La sola terminología empleada por el Concilio permite advertir la novedad de su doctrina. Refiriéndose al efecto eclesial de la Eucaristía, no dice, como Trento, que en ella se aplican de manera ubérrima los frutos de la redención [66], sino que afirma que en el altar se ejecuta el mismo sacrificio de la cruz. El Concilio Vaticano II, llevando a sus últimas consecuencias la doctrina propuesta por Pío XII en su encíclica *Mediator Dei,* y según la cual en toda celebración litúrgica están presentes la Iglesia y su divino Fundador [67], ha afirmado la realización sobre el altar del único sacrificio de Cristo. Y así como en la cruz el sacrificio de Cristo es principio de unidad, este mismo sacrificio edifica por la Eucaristía la unidad de la Iglesia [68]. Teniendo en cuenta esta doctrina, a la par sacramental y eclesiológica, se puede afirmar que el sacerdote, en cuanto ministro del sacrificio eucarístico, coopera instrumentalmente en la edificación de la Iglesia [69]. Para el presbítero, presidir la celebración eucarística no puede reducirse a una mera devoción particular, por intensa que sea, sino que ha de ser considerado el momento fundamental de su cooperación pastoral en la edificación de la unidad de la Iglesia, en cuanto es instrumento de Cristo.

c) *El ministro, guía del pueblo de Dios*

El obispo es el pastor que rige la Iglesia local y, en cooperación con él, el presbítero participa de la función rectora de la comunidad en la medida que el obispo le delega o el derecho le faculta. El hecho de que el sacerdote ejerza el deber de regir por delegación desde el obispo no desvirtúa la generosidad eclesial con que tiene que cumplir este cometido. Si el presbítero toma como norma de conducta el principio propuesto por Juan Pablo II, habrá de concluir que su quehacer rector al frente de la comunidad ha de ser, en palabras de san Agustín, un «amoris officium», un oficio de amor [70]. Esta caridad pastoral, que, en la formulación de Juan Pablo II, ha de fomentar en

[65] LG 3

[66] DS 1743

[67] DS 3840.

[68] ARNAU-GARCIA, R., *Tratado general de los sacramentos* p.196-207, posible influencia de Odo Casel en esta doctrina de la presencia real del misterio en la celebración litúrgica de la Iglesia.

[69] ChD 11 enseña que el obispo congrega a los fieles en el Espíritu Santo mediante la predicación del Evangelio y la celebración de la Eucaristía A tenor de esta doctrina conciliar, la labor primaria del obispo, y en relación analógica también del presbítero, para edificar la Iglesia particular consiste en predicar el Evangelio y celebrar la Eucaristía

[70] JUAN PABLO II, *Pastores dabo vobis* n.23

la Iglesia esposa el amor a Cristo esposo, es para el presbítero un deber que exige y espera una respuesta de libre y total donación. El presbítero, en su comportamiento rector al frente de la comunidad cristiana, sirve a Cristo, en cuyo nombre actúa, y sirve a la Iglesia, para cuyo bien ha sido consagrado sacerdote. Regir la comunidad, como advirtió ya en un principio san Pedro, no ha de ser un ejercicio de fuerza o de poder, sino de prestación y servicio. Desde la doctrina bíblica, regir la comunidad es servirla, es decir, tomar ante ella una actitud de diaconía. El presbítero en cuanto rector de la comunidad ha de ser siempre su diácono, poniendo en práctica la norma de Cristo que no ha venido a ser servido, sino a servir [71].

d) *Conclusión*

A la hora de recoger a modo de conclusión la doctrina del Vaticano II sobre el sacerdocio presbiteral, es conveniente recurrir a un texto, ya anteriormente citado, del decreto *Presbyterorum ordinis,* en el que enseña que «Dios, el único Santo y Santificador, quiso escoger como compañeros y colaboradores suyos a hombres que estuvieran al servicio de la obra de la santificación. Por eso Dios consagra a los presbíteros por medio del obispo, para que, participando de manera especial del sacerdocio de Cristo, actúen en las celebraciones sagradas como ministros de Aquel que ejerce siempre por nosotros su función sacerdotal en la Liturgia por medio del Espíritu» [72].

Desde Cristo, a quien sirve como ministro y por tanto haciendo sus veces y en su nombre, el presbítero colabora con su obispo en la edificación del Cuerpo de Cristo que es la Iglesia. Esta es la naturaleza sacramental del presbítero y éste es su cometido pastoral.

[71] Mc 10,45.
[72] PO 5.

CAPÍTULO IX

EL RITO DE LA ORDENACION: ETAPAS Y SIGNIFICADO

BIBLIOGRAFIA

BERNAL, J. M., «La identidad del ministerio sacerdotal desde los rituales de ordenación», en *Phase* XXI (1981) 203-222; COLSON, J., «Designation des ministres dans le Nouveau Testament», en *MD* 102 (1970) 21-29; COPPENS, J., «El sacerdocio cristiano, sus orígenes y desarrollo», en *Sacerdocio y celibato* (Madrid 1971) 38-80; GRISBROOKE, W. J., «Les réformes récentes des rites d'ordination dans les Églises», en *MD* 139 (1979) 7-30; HRUBY, K., «La notion d'ordination dans la tradition juive», en *MD* 102 (1970) 30-56; LAMIRANDE, E., «La portée de l'onction dans la collation du sacrement de l'ordre au Haut Moyen Âge», en *ScEc* 18 (1966) 95-110; LÓPEZ MARTÍN, J., «Ordenación para el ministerio. Notas bibliográficas sobre la historia y la teología litúrgica del sacramento del orden», en *Salmo* XXXIX (1992) 131-160; SANTANTONI, A., *L'ordinazione episcopale. Storia e teologia dei riti dell'ordinazione nelle liturgie dell'Occidente* (Roma 1976); VOGEL, C., «L'imposition des mains dans les rites d'ordination en Orient et en Occident», en *MD* 102 (1970) 57-72; ZIZIOULAS, J., «Priesteramt und Priesterweihe im Licht der östlich-ortodoxen Theologie», en VORGRIMLER, H. (dir.), *PriestDienst.* V. *Amt und Ordination in ökumenischer Sicht* (Freiburg 1973) p.72-113.

I. DEL MANDATO INSTITUCIONAL A LA IMPOSICION DE LAS MANOS

Una vez más hay que repetir que Jesucristo instituyó el sacramento del orden con la llamada misional conferida a los Apóstoles. Su palabra, a la vez poderosa y salvífica, los llamó y, al enviarlos sin la mediación de rito alguno, los constituyó en enviados, en Apóstoles. Jesucristo por su reiterado mandato verbal fue enviando a los que el Espíritu Santo llenó con la gracia de sus dones para que evangelizasen al pueblo de Dios y lo presidiesen.

Esta manera de concebir la misión como una designación del Señor, que arranca del Nuevo Testamento, se mantuvo viva en la naciente Iglesia, y por ello, cuando hubo que suplir a Judas en el colegio apostólico, Pedro propuso al pueblo que presentase a quienes consideraban dignos de ocupar el lugar vacante por la deserción del traidor. El pueblo participó presentando a dos, pero la proclamación se dejó directamente en las manos del Señor, a quien se pidió

en la oración que mostrara al que había elegido [1]. Se echó a suerte la elección entre dos, y al recaer en Matías quedó agregado a los Once. Matías, al igual que los restantes Apóstoles, ocupó un lugar en el colegio apostólico por designación directa del Señor.

Consultar a Dios por medio de la suerte sagrada no supuso una ingeniosa solución adoptada por Pedro en un momento de indecisión, sino que respondía a la antigua tradición bíblica de invocar la intervención divina para que presentara su decisión mediante el *urim* y el *tummim*. Ejemplos del recurso a la suerte sagrada aparecen en los libros de Esdras y Nehemías [2], y al mismo proceder recurrió Saúl en su oración para que Yahveh diese a conocer al pecador escondido que impedía el beneficio divino sobre el pueblo [3].

Cuando Cristo, el «sacerdote» mesiánico, había resucitado de entre los muertos, y los Apóstoles ya habían sido designados sus testigos, éstos recurrieron al rito de la suerte divina para que el mismo Jesús proclamase al que tenía que ser el Apóstol sustituto de Judas [4]. Recurrir a echar suertes para designar a un Apóstol equivale a haber asumido un rito, por elemental que éste sea, con el que transmitir el apostolado. Rito que no había sido promulgado por Jesucristo en el momento institucional, porque, hemos de repetirlo una vez más, para elegir y enviar a los Apóstoles no empleó otro rito que su palabra institucional.

Al comprobar la carencia inicial de un rito en la institución divina del sacramento del orden, y al advertir el proceder de los Apóstoles que recurrieron a una costumbre veterotestamentaria para elegir a Matías sucesor de Judas y con ello proclamarlo Apóstol, surge como problema teológico la pregunta sobre el modo como fue instituido el sacramento del orden con respecto a la determinación del signo sacramental.

Institución genérica del orden

A este asunto hemos dado amplia explicación en otro lugar [5]; por ello aquí y ahora tan sólo necesitamos recordar algunas ideas fundamentales. No cabe duda que abrir una pregunta sobre la institución

[1] Hech 1,24.

[2] Esd 2,63; Neh 7,65.

[3] 1 Sam 14,41: «Si el pecado es mío o de mi hijo Jonatán, Yahveh Dios de Israel da *urim;* si el pecado es de tu pueblo, de Israel, da *tummim*».

[4] COLSON, J., «Désignation des ministres dans le Nouveau Testament», en *MD* 102 (1970) 23.

[5] ARNAU-GARCÍA, R., «Los sacramentos, signos instituidos por Jesucristo», en *Tratado general de los sacramentos* (Madrid 1994) p.213-250.

divina del sacramento del orden equivale a enfrentarse con un tema de máxima importancia, pues en él se trata de establecer la razón de ser de un signo en cuanto que es medio para causar la gracia. Si a esta motivación objetiva se le añade la circunstancial de haber sido en alguno de sus aspectos una cuestión fuertemente debatida a lo largo de la historia de la teología, se alcanza a comprender la magnitud que hoy día continúan teniendo su planteamiento y su estudio.

Con el fin de aportar claridad a este tema, conviene recordar, aunque sea en apretado esquema, las diversas maneras de interpretar el hecho de la institución divina de los sacramentos que se han dado a lo largo de la historia de la teología.

A cuatro grupos han de reducirse las varias interpretaciones de la institución. A saber: 1) la institución inmediata, que la sostienen quienes afirman que Jesucristo instituyó inmediatamente y sin mediación alguna los siete sacramentos; 2) la institución mediata, que la defienden quienes admiten que Jesucristo instituyó determinados sacramentos a través de segundas personas, como pueden haber sido los Apóstoles o la Iglesia; 3) la institución *in concreto,* que es la opinión de cuantos afirman que Jesucristo en el momento de la institución especificó la materia y la forma de todos y cada uno de los siete sacramentos: ésta fue la teoría propuesta por santo Tomás de Aquino; y 4) la institución *in genere,* proposición sustentada por quienes aseguran que Jesucristo al instituir los sacramentos tan sólo determinó la finalidad salvífica de cada uno de ellos y el sentido genérico del signo, aunque no los elementos significantes, que los dejó a la concreción de la Iglesia, que por ello puede cambiarlos.

Para acabar de ofrecer un conciso resumen acerca de la temática surgida en torno a la institución de los sacramentos, hay que añadir que entre los escolásticos estuvo vigente el principio fundamental según el cual la Iglesia no puede instituir sacramentos. Con semejante proposición, vinculaban en exclusiva a Jesucristo la autoría de los siete sacramentos, lo cual es cierto, aunque no fue correcta la interpretación con que algunos teólogos ampliaron este concepto. Porque teólogos tan distintos como santo Tomás de Aquino [6] y Lutero [7] a través del aforismo aquí reseñado identificaron la institución divina de los sacramentos con la determinación por parte de Jesucristo del rito sacramental, y desde semejante punto de partida llegaron a sostener que instituir un sacramento equivalía a determinar la materia y la forma del mismo. En lógica consecuencia con semejante planteamiento, negaron la posibilidad de evolución de los elementos rituales.

[6] TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica,* III, q.64, a.2, respondeo y ad tertium.

[7] LUTERO, M., *De captivitate babylonica Ecclesiae:* WA 6, 561, 19-20.

El alcance teológico del aforismo propuesto continúa teniendo hoy el mismo valor que tuvo en tiempos pasados, y por ello todo teólogo ha de sostener que la Iglesia no puede instituir sacramentos. Pero hoy tenemos muy claro que esta afirmación no es sinónima de afirmar la institución *in concreto* de los sacramentos, pues contra quienes tal supongan se levanta la evidencia histórica del comportamiento de la Iglesia, que ha cambiado la materia y la forma cuantas veces así se lo ha aconsejado la necesidad pastoral de ofrecer con mayor inteligibilidad el signo sacramental.

Por último se ha de recordar que la Iglesia ha reconocido en su magisterio tener facultad de alterar y precisar el signo sacramental en todo menos en aquello que afecta a la sustancia del mismo. Con el fin de aplicar este principio al sacramento del orden y justificar desde un primer momento las evoluciones de la materia y forma llevadas a cabo por la Iglesia, hay que proponer, a partir de la doctrina del Nuevo Testamento, que a la sustancia del sacramento del orden pertenece el mandato misional otorgado por Jesucristo, y que corresponde a la Iglesia concretar los elementos propios de la materia y de la forma para significar la pervivencia del mismo. Mediante esta proposición, que ha de ser considerada de valor universal, se salva tanto lo absoluto del elemento significado, es decir, el mandato misional, como lo relativo del signo ritual significante y concreto, que puede variar y, de hecho, ha variado.

Determinación apostólica de la imposición de las manos

La Iglesia apostólica para conceder la sucesión en el ministerio apostólico tomó muy pronto la decisión de asumir un rito y, como ya hemos visto, en el caso de Matías adoptó el antiguo uso judío de echar a suertes la determinación entre los candidatos. Se trata ciertamente de un rito, pero, que sepamos, tan sólo estuvo vigente en esta ocasión. En los casos siguientes, como fue la ordenación de los Siete, la Iglesia apostólica hizo suyo el otro rito también judío de la imposición de las manos [8]. Fueron los Apóstoles quienes asumieron este rito, con lo que comenzaron a cambiar el mandato verbal de Cristo como medio para llamar y enviar por un gesto visible, y como quiera que lo tomaron de una antigua costumbre judía, para conocer su significado original y el valor que se le confería como rito cristiano, hemos de comenzar estudiándolo en su origen judío.

[8] GOITIA, J., «El rito de la imposición de las manos en el N.T.», en *VyV* 18 (1958) 173-188.

a) *Raíz judía del rito*

Ordenar para ejercer determinados ministerios, entre los que ocupa un lugar distinguido el de los jueces, fue un rito de amplia vigencia entre los judíos. Dado el carácter eminentemente religioso de este pueblo, el alcance de la ordenación no quedaba restringido al exclusivo ámbito de lo religioso, sino que desde lo sagrado se extendía también hasta lo civil, y ello en virtud de la concepción teocrática de la sociedad, que entrelazaba en el mismo sujeto funciones ministeriales distintas, como pueden ser las sacerdotales y las jurídicas [9]. No es éste el momento oportuno para reconstruir todos y cada uno de los aspectos de la ordenación entre los judíos, pero sí que lo es para estudiar el alcance que se le concedía a la imposición de las manos.

Con la muy antigua referencia a Moisés, cuando momentos antes de morir le impuso las manos a Josué para que quedase investido de la función de sucederle [10], la imposición de las manos se reconoce como el rito que establece una íntima relación de donación entre el que impone las manos y aquel sobre el que se imponen. Con el gesto de la imposición de las manos se trata de significar la transmisión a otro de algo que se posee, aunque el objeto a transmitir puede ser muy distinto. En unos casos se puede referir a la culpa, que recae sobre el macho cabrío que se suelta al desierto tras haberle impuesto las manos en señal de confesión de los pecados [11]; en otras situaciones se transmite un poder espiritual, como en el caso ya visto de Moisés sobre Josué, a quien mediante la imposición de las manos le confirió parte de su poder; alguna vez, imponer las manos tenía el sentido de consagración personal de los levitas [12]; y, por último, la imposición de las manos tuvo el significado de bendecir, de ser signo de la transmisión del don divino, como en el caso de los hijos de José [13].

A partir de estos textos bíblicos, coincidentes todos en significar la transmisión desde uno hacia otro, la literatura talmúdica hizo de la imposición de las manos un elemento integrante del rito de la ordenación, de la *semikhah* que originariamente sirvió para instituir a los jueces y más tarde también a los rabinos [14].

[9] Hruby, K., «La notion d'ordination dans la tradition juive», en *MD* 102 (1970) 41.

[10] Núm 27,18; cf. Dt 34,9.

[11] Lev 16,21 y por analogía 24,14.

[12] Núm 8,10.

[13] Gén 48,8-20.

[14] Hruby, K., o.c., p.32-33 y 50. No podemos pararnos a considerar la discusión suscitada entre los especialistas por el hecho de que la literatura rabínica haya abordado

Estableciendo una analogía teológica entre el Antiguo y el Nuevo Testamento para intentar comprender por qué los Apóstoles asimilaron el rito judío de la imposición de las manos, se ha de recordar que, a tenor de las formulaciones del *Talmud,* mediante la imposición de las manos en la ordenacion se confería una delegación a quien se le imponían, y a esta delegación ritual se la denominaba *minûi,* de la raíz verbal *m-n-h,* equivalente a «atribuir» [15] La raíz hebrea *m-n-h* en su forma *pi'el* intensifica de algún modo el sentido fundamental y significa «constituir», bien sea que se trate de jueces [16] o de quien queda puesto al frente de una provincia [17] Usada con la misma acepción se halla también en fuentes extrabíblicas [18] Por la ordenación, y mediante la imposición de las manos, se le atribuía al rabino la delegación para el cargo a desempeñar En la costumbre religiosa y legal del judaísmo, ordenar imponiendo las manos y asignar en nombre de Dios un cometido ministerial era lo mismo Este contenido teológico fue sin duda el motivo para que la naciente Iglesia asumiese el antiguo rito judío de la imposición de las manos para significar que quien lo recibía quedaba constituido por Dios a través de la Iglesia, en enviado de Jesucristo

b) *Asimilación neotestamentaria*

De la imposición de manos, tal y como ha sido descrita por los datos veterotestamentarios y rabínicos, se puede decir que es un sacramento, desde el momento que consta de un elemento material significante y de una realidad espiritual significada, y que entre ambos se establece tal relación de originante a originado que, mediante el signo, se concede dicha realidad espiritual significada

Este esquema, aunque no descrito en términos de lógica académica, sino de comportamiento vivencial, es constatable en los Hechos de los Apóstoles La imposición de las manos, como rito mediante el cual se le encomienda a una persona la delegación que le constituye en ministro, aparece en momentos distintos; pero antes de referirnos a ellos debemos advertir que el rito de la imposición de manos, manteniendo siempre el sentido primario de bendición divi-

relativamente tarde el uso de la imposicion de las manos para ordenar Del sugestivo comentario de ROBERTSON, E , a la imposicion de las manos de Moises sobre Josue, entendida como una «ordenacion», dejamos aqui tan solo esta referencia Ambos temas pueden verse en HRUBY, K , o c , p 50 51

15 HRUBY, K , o c , p 52

16 Esd 7,25

17 Dan 2,49, 3,12

18 VOGT, E , *Lexicon Linguae Aramaicae Veteris Testamenti* (Romae 1971)

na que otorga un don, se emplea en el Nuevo Testamento con significados diversos Así, es señal de bendición, como en el caso de los niños [19], es medio de curación de los enfermos [20], quizá también signo para conceder el perdón penitencial del pecado [21], y es rito sacramental para transmitir el Espíritu Santo a los bautizados [22]

Ademas de estas distintas finalidades de la imposición de las manos, el rito descuella en el Nuevo Testamento cuando es adoptado por la Iglesia como medio para conceder el poder ministerial El primer testimonio de este modo concreto de usarlo se halla en la elección de los «Siete», quienes, mediante la imposición de las manos y la oración, quedaron capacitados para colaborar con los Apóstoles en la acción caritativa de atender a las viudas [23]

De manera más específica, y según los datos aportados por Lucas, aparece en los Hechos de los Apóstoles que Pablo y Bernabé, mediante la imposición de las manos, fueron segregados del resto de los profetas y maestros para la obra a la que habían sido destinados por el Señor [24] Y a tenor del testimonio de las Cartas Pastorales, el mismo rito por el que Pablo había sido segregado lo emplea el Apóstol para integrar a otros en la sucesión del ministerio apostólico Así lo testifica el propio Pablo en el consejo que dirige a Timoteo para que no descuide el don que tiene recibido por la imposición de sus manos junto con las del presbiterio [25] En este último caso, la imposición de manos alcanza el sentido estricto de un rito que en la ordenación para el ministerio concede un don determinado y permanente Con toda precisión, y a partir de estos datos neotestamentarios, se ha de afirmar que el rito de la imposición de las manos fue admitido por la Iglesia apostólica para conferir el sacramento del orden

Rituales primitivos y el «Ordo XXXIV»

A partir de los datos bíblicos, los Santos Padres asimilaron la imposición de las manos y la reconocieron como el rito propio de la ordenación ministerial A lo largo de más de nueve siglos estuvo vigente en la Iglesia esta norma ritual a la que, con el paso del tiem-

[19] Mt 19,13
[20] Mt 9,18, Mc 5,23, 16,18, Lc 4,40, Hech 28,8
[21] 1 Tim 5,22
[22] Hech 8,17-19, 9,12 17, 19,6
[23] Hech 6,1-6 Si se permite una lectura anacronica de este texto, se puede decir que en el aparecen los elementos constitutivos de la estructura sacramental la materia, en la imposicion de las manos, y la forma, en la oracion pronunciada sobre los escogidos
[24] Hech 13,3
[25] 2 Tim 1,6, 1 Tim 4,14

po, se le fueron adhiriendo elementos nuevos que acabaron trasladando el valor de la ordenación a otro rito distinto. Este vaivén litúrgico no merecería ser estudiado en un tratado dogmático sobre el sacramento del orden si a través del mismo no se reflejase en los distintos ritos la imagen del sacerdote que se trasluce en cada una de las diversas expresiones litúrgicas.

Por ello, nada ayuda tanto a conocer la comprensión del sacerdote que se ha tenido en momentos distintos como el estudio del signo sacramental con que se ha administrado en cada uno de ellos. El motivo de esta relación resulta obvio si se tiene en cuenta que el sacramento antes de causar significa, y en la significación ritual se recoge la idea dogmática que se tiene del sacerdote. Así, si en la liturgia se emplea la imposición de las manos para ordenar, responde a que se tiene del sacerdote una comprensión globalmente misional; y si se emplea la entrega de los instrumentos, es porque se privilegia la dimensión eucarística. Se puede decir que a elementos significantes distintos, se siguen maneras diversas de concebir la realidad sacerdotal.

a) *Hipólito de Roma*

En la *Tradición Apostólica* de Hipólito de Roma, el primer ritual de los sacramentos que se conserva en la literatura cristiana, ocupa un lugar preferente la administración del sacramento del orden en los tres grados ministeriales del episcopado, el presbiterado y el diaconado. Y como nota común de todos ellos aparece la imposición de las manos con características propias en cada una de las ordenaciones, cuyo efecto particular es glosado por la plegaria de la consagración que la acompaña. Así, en la ordenación del obispo, al ordenando le imponen las manos todos los obispos asistentes, aunque la oración consecratoria tan sólo la pronuncia el presidente, y en ella pide a Dios que conceda a quien está siendo ordenado el *Espíritu Principal,* como corresponde al que ha de ejercer el sacerdocio primero [26]. En el caso del presbítero, impone las manos el obispo propio con los presbíteros asistentes. La oración de ordenación, pronunciada sólo por el obispo, pide para el ordenando el Espíritu de gracia y de consejo propios del presbiterio. Es el Espíritu que el colegio presbiteral posee como patrimonio común, del cual participan todos los presbíteros, lo mismo que los ancianos participaban del Espíritu que Yahveh había derramado sobre su siervo Moisés [27]. Por último, en el caso del diácono, le impone las manos solamente el obispo porque

[26] BOTTE, B., p.44.

[27] BERNAL, J., «La identidad del ministerio sacerdotal desde los rituales de ordenación», en *Phase* XXI (1981) 205-206.

no es ordenado para el sacerdocio, sino para el servicio del obispo [28]. En los tres casos el gesto de la imposición de las manos ha de ser interpretado como una invocación al Espíritu Santo; ahora bien, con significación distinta en cada uno de ellos y por tanto con efecto diverso. Significación y efecto de supremacía eclesial en el obispo, y de colaboración corporativa en el presbítero. La imagen de los ministerios ha quedado diseñada a través del rito de cada una de las ordenaciones.

Por obvias razones de espacio, hemos de pasar por alto una serie de documentos litúrgicos tales como las *Constituciones Apostólicas,* el *Testamento de Nuestro Señor* y el *Eucologio de Serapión.* Las afinidades entre estos documentos, antioquenos los dos primeros y alejandrino el último, redactados entre los siglos IV y V, y su dependencia en gran medida de Hipólito de Roma, permiten prescindir del análisis particular de cada uno de ellos. Sin embargo nos parece oportuno recoger como resumen que la invocación del Espíritu sobre el ordenando constituye en todos ellos el motivo central del rito, y el efecto que causa queda asignado para el obispo en su suprema función del sacerdocio, y para el presbítero en la ayuda que ha de prestarle al obispo en el gobierno del pueblo con corazón puro. Conviene advertir que en ningún caso se hace alusión directa al ministerio eucarístico del presbítero [29]. Esta comprensión no había tomado cuerpo doctrinalmente y por ello no se significaba tampoco litúrgicamente.

b) *Antiguos sacramentarios romanos*

Las fuentes más antiguas para un estudio de la ordenación de presbítero en la liturgia local de Roma hay que buscarlas en el *Sacramentario de Verona,* en el *Sacramentario Gelasiano* y en el *Sacramentario Gregoriano* por lo que toca a las plegarias de ordenación; y en el *Ordo Romanus XXXIV* en lo referente a los ritos [30]. De un modo global estas obras han de ser datadas alrededor del siglo VIII, pero mediante determinadas formulaciones del *Sacramentario de Verona* se retrocede hasta el final del siglo V o el comienzo del VI.

Dejando de lado la curiosidad del *Ordo XXXIV* cuando no hace mención de la imposición de las manos, a cuyo hecho habremos de referirnos de manera particular más adelante, debemos llamar la atención sobre determinadas novedades litúrgicas, aportadas por este

[28] BOTTE, B., p.58.
[29] BERNAL, J., o.c., p.209.
[30] BERNAL, J., o.c., p.210.

documento y por otros de la misma época, con las que se comienza a diseñar un perfil nuevo del presbítero En primer lugar, hay que hacer mención de la investidura de la casulla Al diácono, dentro del rito de la ordenación de presbítero, se le despoja de la dalmática y se le viste la casulla Este rito, que en su origen tuvo una gran sencillez y aparece por vez primera en el *Ordo XXXIV*[31], tiene el valor significativo de representar el estamento sacramental al que pasa a pertenecer el ordenado por la incorporación al presbiterio, que litúrgicamente es considerado todavía como el cuerpo que a modo de corona circunda al obispo. Y, en segundo lugar, se añade una nota de clara referencia eucarística o, si se quiere, sacrificial del presbítero A este rito, que con el tiempo se fue desarrollando, hay que unir que el obispo, en la oración consecratoria de los presbíteros, que aparecen siempre citados como los sacerdotes de segundo grado, pide que en número suficiente ofrezcan el sacrificio de la salvación[32] Como se ve, el rito de la ordenación comenzaba a considerar al presbítero a partir de un planteamiento eucarístico, por ello se le impone la casulla, prenda eminentemente eucarística, como distintivo propio, y se le vincula al ofrecimiento del sacrificio, comportamiento netamente eucarístico. Este proceso irá desarrollándose en los documentos rituales posteriores hasta convertir la Eucaristía en la nota primordial de la definición del presbítero.

c) *Influencias galicanas*

Durante los siglos VIII y IX se dio una importante mixtificación de elementos litúrgicos romanos y galicanos, de la cual ofrecen un claro testimonio tanto el *Sacramentarium Gallicanum Vetus* como el *Missale Francorum* El *Sacramentario Gelasiano*[33], que en su origen había sido redactado en Roma, pasó a Francia, donde se adaptó a los usos allí vigentes, con lo que perdió el valor de la antigua referencia romana y pasó a representar la liturgia de los francos. A partir del siglo VIII, y mediante esta mixtificación, todas las fuentes litúrgicas comenzaron a recibir la influencia galicana

En relación con el tema sacerdotal, que interesa aquí y ahora, la innovación principal aportada por las Iglesias francas consiste en el desarrollo de los elementos litúrgicos para ampliar la comprensión

[31] ANDRIEU, M , *Les Ordines Romani du Haut Moyen Age* III (Louvain 1961) p 606

[32] MOHLBERG, L C , *Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli (Sacramentarium Gelasianum)* (Roma 1968), p 25 «Paternae plenitudinis abundantiam transfudisti, et ad hostias salutaris "frequentioris" officia sacramenta sufficeret meritum sacerdotum»

[33] MOHLBERG, L C , o c

eucarística del presbítero Y esto desde el punto de vista concreto de considerarlo el ministro de la consagración del cuerpo y de la sangre de Cristo En función de esta orientación eucarística, cada vez más perceptible en las rúbricas, se incorpora el uso de origen celta de ungir con crisma las manos del ordenando El significado que se le fue concediendo a este rito proclama de manera elocuente el sesgo eucaristico que iba tomando la comprensión del sacerdote. En un principio equivalía a una simple bendición de las manos, y posteriormente, ya en el siglo IX, adquiere el valor de una auténtica consagración con una clara referencia al poder eucarístico que se le concede al sacerdote [34]. Y de tal modo se fue acentuando esta comprensión, que el rito de la unción con crisma desplazo a otros más antiguos, y la primacía que tuvo en toda la tradición cristiana la imposición de las manos, como gesto de peculiar importancia en el ritual de la ordenación, quedó suplantada por el rito de la unción con crisma. Así se explica que este rito con su significación eucarística fuese objeto de reflexión en la escolástica y Pedro Lombardo, ya en el siglo XII, lo propusiese como el signo del poder de consagrar que tiene el presbítero [35] Esta evolución litúrgica desde la imposición de las manos a la unción con crisma pone de manifiesto la orientación cultual y eucarística que progresivamente fue adquiriendo la figura del presbítero

d) *¿Ordenaciones sin la imposición de las manos?*

No cabe duda que la consideración que ahora abordamos habrá de ayudar a comprender la libertad con que se ha movido la Iglesia en lo referente al rito de la ordenación. Como norma general, durante la época patrística y hasta llegar a la Edad Media la ordenación se confirió mediante el rito de la imposición de las manos Aunque en aquella época no han faltado circunstancias en que se ha considerado ordenados de presbítero a determinados cristianos sin haberla recibido Veamos algunos de estos casos [36]

No deja de resultar curioso que sea precisamente en la *Tradición Apostólica,* de Hipólito de Roma, libro litúrgico por antonomasia, donde aparece descrita la posibilidad de llegar a ser diácono y presbítero sin que haya mediado la imposición de las manos

[34] KLEINHEYER, B , *Die Priesterweihe in romischen Ritus Eine liturgiehistorische Studie* (Trier 1962) p 115-120

[35] PEDRO LOMBARDO, *IV Sententiarum,* d 24 q 9 PL CXCII, col 904 «[Presbyteri] cum ordinantur, inunguntur eis manus, ut intelligant se accepisse gratiam consecrandi»

[36] VOGEL, C , «Ordinations sans imposition des mains?», en *MD* 102 (1970) 67-72

Se trata de quien ha confesado su fe en el Señor en el martirio, pero que no ha muerto. Para ser diácono o presbítero no necesita que se le impongan las manos, pues tiene el honor del presbiterado por la confesión de la fe. Si ha de ser instituido obispo, precisa Hipólito, que se le impongan las manos [37]. En este texto, que no ha sido interpretado de igual manera por todos [38], se considera que el mártir, en virtud de su profesión de fe, está poseído por el Espíritu, con lo cual para ser diácono o presbítero no necesita la imposición de las manos, que es el rito con el que habitualmente se confiere el don del Espíritu [39].

Otro texto en el que no se hace explícita referencia a la imposición de las manos en la ordenación de un obispo lo ofrece san Cipriano cuando relata la elección de Cornelio [40]. Hace referencia a la participación del clero y del pueblo en la elección del obispo, pero nada dice de la imposición de las manos, lo cual tiene tan sólo relativa importancia, por dos razones. La primera, porque en otros lugares similares a éste sí refiere explícitamente el rito de la imposición de las manos, y la segunda, porque en este lugar no está haciendo una descripción del rito, sino de las condiciones de la elección. Pero el hecho es que en esta ocasión no hace mención de la imposición de las manos, aunque habla de Cornelio que ha sido hecho obispo: *factus est episcopus*.

Otro caso en el que no consta la imposición de las manos es la elección y entronización del patriarca de Alejandría, tal y como es descrita por san Jerónimo y otros testimonios. En este caso se trataba seguramente de una entronización, similar a la que hacían con el emperador los generales, sin que hubiese mediado la imposición de las manos [41].

Queda por último el *Ordo XXXIV* [42], un antiguo ritual de órdenes donde no se hace ninguna mención a la imposición de las manos. En el caso del diácono la rúbrica dispone que, después de terminadas las letanías, se levante de tierra y el obispo diga la oración consecrato-

[37] BOTTE, B., o.c., p.64: «Confessor autem, si fuit in vinculis propter nomen domini, non imponetur manus super eum ad diaconatum vel presbyteratum. Habet enim honorem presbyteratus per suam confessionem. Si autem instituitur episcopus, imponetur ei manus».

[38] Una interpretación no sacramental la ofrece BOTTE, o.c., p.27.

[39] VOGEL, C., o.c., p.68.

[40] CIPRIANO, *Carta* 55, 8, en *Obras* p.526: «Factus est autem Cornelius episcopus de Dei et Christi ejus juditio, de clericorum paene omnium testimonio, de plebis quae tunc adfuit suffragio».

[41] Como a este asunto ya nos hemos referido al tratar del ministerio en la patrística, no aducimos de nuevo las fuentes.

[42] ANDRIEU, M., *Les Ordines Romani du Haut Moyen Âge* III (Louvain 1961) p.603-613.

ria [43]. Con relación a la ordenación del presbítero dice que mediante la oración es consagrado y pasa a pertenecer al orden del presbiterio [44]. Y, por último, afirma del obispo que es consagrado después que han terminado las letanías [45]. Hay que tener en cuenta que todo resulta en este *Ordo* bastante ambiguo, pues, por una parte, no se refiere directamente a la imposición de las manos, y por otra parte emplea los términos *ordinare, consecrare, benedicere,* que de forma habitual corresponden al griego litúrgico *jeirotonein,* equivalente a imponer las manos [46]. De todas formas, el comportamiento de este *Ordo,* siempre notable por tratarse de un libro de rúbricas, deja abierta la posibilidad para que se admita el hecho de haberse dado un rito de ordenación sin la imposición de las manos [47].

Nuevos elementos en la Edad Media

El ritual de la ordenación de los presbíteros, como ya hemos dicho, se fue modificando progresivamente en la medida que fueron cambiando las categorías teológicas que lo sustentaban. Y en este proceso de modificación conceptual y ritual en la Edad Media tuvo una aportación sumamente interesante la implantación de un nuevo rito, cuya importancia teológica ha pervivido en la Iglesia durante casi un milenio, y ha llegado a ser considerado la materia misma del sacramento del orden. Se trata de la entrega de los instrumentos.

a) *La entrega de los instrumentos*

La primera vez que aparece la expresión *traditio instrumentorum-entrega de los instrumentos* es en el siglo X formando parte del *Pontifical Romano-Germánico* [48]. Con esta rúbrica se trataba de entregarle al diácono el libro de los Evangelios, y al presbítero la patena con pan y el cáliz con vino. El origen de este rito es, como ya hemos dicho, típicamente medieval, pues la patrística no había conocido más entrega de instrumentos que la correspondiente a las llamadas órdenes menores, reservando para las órdenes mayores la impo-

[43] ANDRIEU, M., o.c., p.605.

[44] ANDRIEU, M., o.c., p.606.

[45] ANDRIEU, M., o.c., p.613.

[46] BERNAL, J., o.c., p.211.

[47] Dos interpretaciones distintas del hecho las ofrecen ANDRIEU, M., o.c., p.563, y VOGEL, C., o.c., p.71.

[48] VOGEL, C., *Le Pontifical Romano-germanique du dixième siècle* I (Roma 1963) p.34.

sición de las manos. La entrega de los instrumentos en el momento de la ordenación de los presbíteros iba acompañada, según el *Pontifical Romano-Germánico,* por la fórmula que pronunciaba el obispo, mediante la cual se le concedía al ordenado la potestad para ofrecer el sacrificio a Dios, y para celebrar la misa en nombre del Señor tanto por los vivos como por los difuntos [49].

El porqué de este nuevo rito se ofrece muy claro, si se tiene en cuenta la orientación eucarística que le ha precedido, ya que si la consagración de las especies eucarísticas comenzaba a ser el cometido fundamental del sacerdote y la expresión de su suprema potestad, resulta lógico que se significase con un rito adecuado a esta suprema potestad eucarística. Nada iba a significar mejor esta potestad que la entrega de los instrumentos mediante los cuales poder celebrar la misa, para lo cual quedaba deputado por la ordenación. Para que no quede la mínima duda sobre la intencionalidad eclesial en el rito de la entrega de los instrumentos, presta una convincente ayuda la ampliación del texto ya citado de Pedro Lombardo cuando, después de haberse referido a la unción con crisma, añade que los presbíteros reciben el cáliz con el vino y la patena con la hostia, para que sepan que han recibido la potestad de ofrecer a Dios hostias aceptables [50]. Según la teología y el magisterio de la Iglesia en la Edad Media, con la entrega de los instrumentos el presbítero queda definitivamente descrito y comprendido desde la Eucaristía.

b) *Reticencias singulares y aceptación general*

La entrega de los instrumentos, dada la plasticidad de su significación eucarística, llegó a ser el rito fundamental de la ordenación y el que causaba el carácter, imprimiéndolo en el alma del ministro ordenado. Así aparecía referido en la advertencia que el *Ritual Romano* dirigía a los obispos para despertar en ellos la máxima atención al conferir el presbiterado. Les urgía para que amonestasen a los ordenandos a fin de que tocasen los instrumentos, ya que «en la entrega de los mismos —decía literalmente el *Ritual*— se imprime el carácter» [51].

[49] VOGEL, C., o.c., p.35.

[50] PEDRO LOMBARDO, o.c., col.904: «[Presbyteri] accipiunt calicem cum vino, et patenam cum hostiis, ut per hoc sciant se accipisse potestatem placabiles Deo hostias offerendi».

[51] *Ritual Romano:* «Moneat [Pontifex] ordinandos quod instrumenta, in quorum traditione character imprimitur, tangant». Esta advertencia desapareció del *Ritual Romano* en 1950.

Desde aquí se puede concluir que la consideración de la entrega de los instrumentos fue doctrina común no sólo entre los teólogos, sino también en el magisterio ordinario de la Iglesia. Una buena prueba de ello la ofrece el concilio de Florencia cuando al describir el sacramento del orden afirma que la materia es aquello mediante lo cual se confiere el sacramento, y especifica que en el caso del presbiterado se trata de la entrega del cáliz con vino y de la patena con pan [52].

Esta doctrina había recibido tal grado de aceptación, que se la debe calificar de doctrina común entre los teólogos desde el Medievo hasta el siglo XX, aunque alguno de ellos distinguía entre el diaconado y el presbiterado. Durando de San Porciano, por ejemplo, propuso que la imposición de las manos era la materia del diaconado, mientras aceptaba que en el caso del presbítero la constituía la entrega de los instrumentos [53].

Salvo muy contadas excepciones, consideradas como proposiciones incorrectas por sus contemporáneos, la entrega de los instrumentos ha sido valorada desde el siglo X hasta el pontificado de Pío XII como la materia del sacramento del orden.

La vuelta a la imposición de las manos

La teología y la práctica litúrgica contemporáneas han revisado la doctrina sobre la entrega de los instrumentos, que durante tantos siglos ha configurado el núcleo del sacramento del orden, y la Iglesia ha vuelto de nuevo a la primitiva disciplina de la imposición de las manos. Muchos son los factores que han influido en esta toma de posición, a los cuales no podemos referirnos aquí; por ello, y aceptando sin más el hecho que nos viene propuesto de la mano del magisterio de la Iglesia, lo haremos objeto de una breve reflexión.

a) *Revisión de Pío XII*

El 30 de noviembre de 1947, Pío XII publica la constitución apostólica *Sacramentum Ordinis,* en la que especifica la materia y la forma del sacramento del orden [54]. Un análisis de este documento permite reducirlo a las siguientes proposiciones:

[52] DS 1326.
[53] OTT, L., *Die Lehre des Durandus de S. Porciano O.P. vom Weihesakrament* (München 1972) p.36-37.
[54] DS 3857-3861.

1.ª Pío XII, al promulgar su constitución apostólica, parte de la norma propuesta por la Iglesia, que reconoce su propia potestad en toda la estructura de los sacramentos, menos en lo que afecta a la sustancia de los mismos.

2.ª En la formulación previa a la determinación canónica y dogmática que va a proponer, reconoce que la entrega de los instrumentos en el rito de la ordenación sacerdotal no es por derecho divino la materia del sacramento del orden.

3.ª Antes de dictaminar sobre el hecho particular al que se dirige la constitución apostólica por él promulgada, Pío XII reafirma y hace suya la doctrina de Trento acerca de la institución divina de los sacramentos, y repite que todos y cada uno de los siete han sido instituidos por Jesucristo.

4.ª Reconociendo que el sacramento del orden había sido administrado durante siglos mediante la entrega de los instrumentos, Pío XII afirma que si este rito había sido necesario para la ordenación en virtud de una determinación de la Iglesia, queda desde ahora derogado en aplicación del principio según el cual la Iglesia puede cambiar en un momento dado lo que ella misma había establecido en otro anterior.

5.ª En atención a cuanto antecede, Pío XII dispone que a partir de la promulgación de la constitución apostólica *Sacramentum Ordinis* la materia del orden deja de ser la entrega de los instrumentos y pasa a ser la imposición de las manos, acompañada como forma por la oración asignada por las rúbricas para la ordenación del diácono, del presbítero y del obispo.

Pío XII, con su legislación sobre la materia y la forma del orden, ha superado el uso litúrgico sacramental vigente durante el segundo milenio, para regresar al del Nuevo Testamento y al de los Santos Padres.

b) *El novísimo «Ordo» del Vaticano II*

Quien atiende a las innovaciones del ritual de la ordenación de presbítero que ofrece el *Ordo* del Vaticano II [55], reconoce que se ha intentado expresar con categorías nuevas el efecto que causa el sacramento en la ordenación. El lugar primordial del rito lo ocupa la silenciosa imposición de las manos por el obispo y el presbiterio. Es un impresionante gesto de invocación epiclética por parte de la Igle-

[55] LOPEZ MARTIN, J., «Ordenación para el ministerio. Notas bibliográficas sobre la historia y la teología litúrgica del sacramento del orden», en *Salmo* XXXIX (1992) 131-160. Se trata de un minucioso estudio bibliográfico con ocasión de la novísima ordenación litúrgica sobre la ordenación del obispo, del presbítero y del diácono.

sia, para que el Espíritu Santo descienda sobre el ordenado y le constituya en enviado de Cristo. Las palabras de Jesús en la aparición a los Apóstoles: «como el Padre me ha enviado os envío yo, recibid el Espíritu Santo», tienen gráfica expresión en la actual ordenación del presbítero, que es el enviado por Jesucristo bajo la acción del Espíritu Santo. Y la forma de la ordenación describe con toda claridad la dimensión eclesial de esta misión que ha de ser llevada a cabo como una cooperación del obispo. La teología de la misión expuesta en la eclesiología del Vaticano II ha configurado todo el ritual de la ordenación del presbítero. Desde aquí se comprende el lugar secundario que ocupan ahora los ritos antes primordiales, como son la entrega de los instrumentos, la unción de las manos y la investidura de la casulla. Todo subsiste, como subsiste la concepción eucarística del sacerdote, pero los ritos medievales ya no tienen valor absoluto y definitivo. El nuevo rito indica que la misión apostólica del presbítero no se agota en la celebración eucarística, aunque celebrar la Eucaristía sea el menester primordial de su cometido sacerdotal en la Iglesia, tal y como lo propone el Vaticano II [56].

El nuevo rito surgido del Vaticano II contempla al presbítero desde la dimensión de la misión, que, recibida de Cristo a través del obispo, la ejerce en la Iglesia como un cooperador del propio obispo.

II. VALORACION TEOLOGICA

De la institución divina a la concreción del signo

La vida litúrgica de la Iglesia en la ordenación sacerdotal ha pasado de la imposición de las manos a la entrega de los instrumentos, para volver después a la imposición de manos. A simple vista, este proceder eclesial da la impresión de una falta de continuidad, que induce al equívoco de no hallar en el sacramento del orden un signo que exprese de manera clara su realidad constitutiva. Ante tal temor, que a simple vista es justificable, pero que tras una serena reflexión desaparece, se ha de distinguir entre la realidad significada, que es de derecho divino, y el elemento significante, que lo determina la Iglesia. A este respecto conviene recordar las palabras de Kasper,

[56] LG 28: «[Presbyteri] suum vero munus sacrum maxime exercent in eucharistico cultu vel synaxi»; PO 2: «Per presbyterorum autem ministerium sacrificium spirituale fidelium consummatur in unione cum sacrificio Christi, unici Mediatoris, quod per manus eorum, nomine totius Ecclesiae, in Eucharistia incruente et sacramentaliter offertur, donec Ipse Dominus veniat. Ad hoc tendit atque in hoc consummatur presbyterorum ministerium»; AG 39: «Proprium suum ministerium quod praecipue in Eucharistia, quae Ecclesiam perficit, consistit».

que sitúa en su justo valor histórico la imposición de las manos cuando dice: «La imposición de las manos sólo ha llegado a ser considerada tajantemente como la forma constitutiva de la transmisión válida del ministerio a partir de Pío XII» [57].

Al orden, como sacramento instituido por Jesucristo, le corresponde una nota sustancial recibida directamente de Jesucristo en la institución y que es inalterable. Esta nota, si se atiende al Nuevo Testamento, es la misión, aunque Jesucristo no especificó el modo como tenía que otorgarse. Fiel al mandato institucional de su Señor, la Iglesia a través de los siglos ha continuado enviando a quienes por su mediación han sido llamados por Jesucristo, y al enviarlos les ha hecho partícipes de la misión, sustancia del sacramento del orden. Y esta misión inalterable la ha expresado unas veces mediante la imposición de las manos, y otras mediante la entrega de los instrumentos. Estos dos ritos son dos modos litúrgicamente distintos de proclamar la única realidad sacramental que es la misión conferida por Jesucristo a los Apóstoles. En función de enviar la Iglesia a los nuevos llamados, ha recurrido a la imposición de las manos o a la entrega de los instrumentos. Y como quiera que la liturgia tiene siempre un comportamiento pedagógico, la Iglesia con sus gestos rituales ha subrayado en cada momento un determinado aspecto del ministerio sacerdotal. Con la imposición de las manos pone de relieve que el ministro es el enviado a la comunidad para que la presida, la apaciente con la doctrina y la santifique con los sacramentos. La comunidad cristiana aparece claramente descrita como la destinataria del enviado en el rito de la imposición de las manos. Con la entrega de los instrumentos el sacerdote es también el enviado a la comunidad, pero se pone de manifiesto con fuerza singular que su presencia es básicamente eucarística y cultual, pues está capacitado para ofrecer el sacrificio por los vivos y los muertos. En ambos casos se trata de mantener la misión, pero la Iglesia en cada uno de ellos ha subrayado el aspecto que consideraba fundamental en el enviado.

Toda esta reflexión se apoya sobre el hecho de que la materia y la forma del sacramento del orden no han sido determinadas por Jesucristo en la institución del sacramento, pues, de no haber sido así, la Iglesia no las hubiese podido cambiar antes ni ahora. El comportamiento de la Iglesia obliga a concluir que el sacramento del orden ha sido instituido *por* Jesucristo *in genere.*

[57] KASPER, W., «Convergencias y divergencias en la cuestión de los ministerios», en *Concilium* 74 (1972) 111.

Dimensión pneumatológica de la ordenación

La ordenación, desde el momento que revive el mandato misional de Cristo, tiene un componente esencial cristológico; y puesto que quien ordena es la Iglesia y para la Iglesia, su contenido eclesiológico salta a la vista. Pero, además de estos dos aspectos fundamentales en la ordenación, queda un tercero, el pneumatológico, al que hay que hacer referencia explícita si se quiere comprender en su integridad el rito sacramental del orden.

La ordenación, desde los formularios más antiguos hasta los más modernos, siempre se elabora a base de fórmulas deprecativas dirigidas al Padre con la súplica del envío del Espíritu Santo. Así, ya en la *Tradición Apostólica* de Hipólito de Roma se pedía a Dios en la ordenación del obispo que infundiese el Espíritu Principal que había dado a su Hijo [58]. En el caso del presbítero la oración suplicaba que le impartiese el Espíritu de gracia y de consejo [59]. Y, por fin, en la ordenación del diácono el obispo rogaba a Dios que le concediera su Espíritu de gracia y de solicitud [60]. Como se ve, los distintos formularios redactados por Hipólito, y siguiéndole todos los más antiguos de la Iglesia, proponen la ordenación como una invocación, por lo que los comentaristas de las fuentes litúrgicas primitivas han concluido que la oración en las ordenaciones es esencialmente una epiclesis [61].

En el novísimo ordenamiento de la celebración de las órdenes sagradas se enuncia como principio general que determinados cristianos reciben el don del Espíritu Santo para apacentar a la Iglesia con la palabra y la gracia de Dios [62]. Se reconoce, pues, que la ordenación ministerial equivale a la recepción del don del Espíritu: por ello, en la ordenación del obispo, las palabras fundamentales de la oración consecratoria, aquellas que hoy día son consideradas la forma del sacramento, tienen el mismo contenido conceptual que las de Hipólito de Roma, y suplican a Dios conceda sobre el obispo ordenado el Espíritu Principal. En la ordenación del presbítero y del diácono, el obispo suplica para el presbítero el Espíritu de la santidad, y para el diácono el Espíritu Santo que le fortalezca con los siete

[58] BOTTE, B., o.c., p.44.
[59] BOTTE, B., o.c., p.56.
[60] BOTTE, B., o.c., p.52.
[61] GY, P. M., «La théologie des prières anciennes pour l'ordination des évêques et des prêtres», en *RSThPh* 58 (1974) 599-617.
[62] *Pontificale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II renovatum auctoritate Pauli PP. VI editum Ioannis Pauli II cura recognitum, De ordinatione Episcopi, Presbyterorum et Diaconorum,* editio typica altera (Typis Polyglottis Vaticanis, 1990). «I De sacra ordinatione, 1».

dones para que sea fiel al ministerio recibido. En los diversos formularios de ordenación, y de manera constante, se invoca la acción del Espíritu sobre el ordenando. Desde este hecho, fácilmente constatable a través de las fuentes litúrgicas, se ha de concluir que, según los ritos de la ordenación, el ministro cristiano se apoya en el Espíritu Santo y ejerce su ministerio bajo la acción de sus dones [63]. El sentido espiritual que configura la ordenación tipifica el efecto de la misma, ya que constituye a determinados cristianos para que, desde la misión de Cristo y dotados con el poder del Espíritu Santo, sirvan al pueblo sacerdotal de Dios que es la Iglesia.

[63] WAINWRIGHT, G., «Quelques aspects théologiques de l'ordination», en *MD* 139 (1979) 52.

CAPÍTULO X

EFICACIA DEL SIGNO: «EX OPERE OPERATO» Y CARACTER SACRAMENTAL

BIBLIOGRAFIA

BAUZA, M., «Ut resuscites gratiam Dei (II Tim 1, 6)», en *El sacerdocio de Cristo* (Madrid 1969) p.55-66; ESQUERDA BIFET, J., «Síntesis histórica sobre la teología del carácter. Líneas evolutivas e incidencias en la espiritualidad sacerdotal», en *TeSa* 6 (1974) 211-258; FUCHS, V., *Der Ordinationstitel von seiner Entstehung bis auf Innozenz III* (Bonn 1930); GALOT, J., «Carácter y carisma», en *TeSa* 6 (1974) 263-285; HUERGA, A., «La teología del carácter en la segunda escolástica», en *TeSa* 6 (1974) 143-182; JACQUELINE, B., «La doctrine du caractère sacerdotal d'après le concile de Trente», en *TeSa* 5 (1973) 167-181; LEGRAND, H.-M., «Carácter indeleble y teología del ministerio», en *Concilium* 74 (1972) 58-65; MARRANZINI, A., «Problematica del carattere sacerdotale dopo il concilio Vaticano II», en *Aspetti della teologia del sacerdozio dopo il Concilio* (Roma 1974) 25-64; SARAIVA, J., «Il carattere sacerdotale secondo il concilio di Trento», en *TeSa* 5 (1973) 183-219.

I. LA EFICACIA DEL SIGNO

Preámbulo

Partiendo del principio rector de la teología sacramental según el cual los sacramentos causan lo que significan, después de haber estudiado los diversos problemas relativos al signo del sacramento del orden, se impone tomar en consideración el efecto causado por dicho signo. Y al abordar este tema surgen de inmediato dos preguntas: la que se refiere al modo como el signo causa su efecto, y la que trata directamente sobre el efecto causado por el signo.

A una y a otra hemos de prestar atención a lo largo de este capítulo, y aunque las dos se implican de tal manera que en la práctica son inseparables, para proceder con la mayor claridad didáctica posible, y a fin de exponer las cuestiones propias de cada una de ellas, las estudiaremos por separado y trataremos en primer lugar sobre el modo como causa su efecto el signo sacramental del orden, y en segundo lugar sobre el efecto propio por él causado.

Efecto «ex opere operato»

Según el magisterio de la Iglesia enseñado en Trento, todos y cada uno de los siete sacramentos causan la gracia *ex opere operato* [1], es decir, en virtud de lo obrado por el signo. Para desarrollar teológicamente esta proposición del magisterio, se puede decir que el signo sacramental causa la gracia en la medida que es aplicado por la Iglesia en un comportamiento de fe y de obediencia a la palabra institucional del Señor.

Esta escueta afirmación implica toda una concepción sobre la naturaleza del signo sacramental a partir de su institución divina, y también sobre el comportamiento de la Iglesia ante el signo que le ha sido dado [2]. Por la claridad de su formulación, y para ofrecer en síntesis el fundamento de la causalidad sacramental, recurrimos a este párrafo del *Catecismo de la Iglesia Católica:* «Celebrados dignamente en la fe, los sacramentos confieren la gracia que significan. Son *eficaces* porque en ellos actúa Cristo mismo; El es quien bautiza, El quien actúa en sus sacramentos con el fin de comunicar la gracia que el sacramento significa. El Padre escucha siempre la oración de la Iglesia de su Hijo que, en la epiclesis de cada sacramento, expresa su fe en el poder del Espíritu Santo. Como el fuego transforma en sí todo lo que toca, así el Espíritu Santo transforma en vida divina lo que se somete a su poder» [3]. Para el *Catecismo de la Iglesia* la causalidad de los sacramentos queda vinculada a la celebración de la Iglesia creyente. Y reconoce que los sacramentos son eficaces porque en ellos es Cristo quien actúa a través de la fidelidad instrumental de la Iglesia. Se ha de decir, por tanto, que los sacramentos causan la gracia que significan porque la palabra de Cristo, que es infalible, se hace presente y actúa mediante la intención de la Iglesia, que la expresa al profesar en la oración la fe creída y celebrada.

Un ejemplo ayudará a esclarecer este tema. Pensemos en el caso clarísimo del sacramento del orden. Durante siglos fue administrado mediante la entrega de los instrumentos; pasó el tiempo, y otro signo, ahora la imposición de manos, vino a sustituir al anterior. ¿En virtud de qué causan la misma gracia dos signos distintos? Imposible afirmar que por la causalidad física de la materia, pues para que se diese una relación físicamente directa de causa a efecto tendría que mantenerse necesariamente el elemento físico causante, lo cual no es el caso, ya que precisamente es el elemento material el que ha cambiado. La gracia sacramental se otorga a través de un signo, cierto, pero quien de hecho determina la capacidad del signo para causar la

[1] DS 1608.
[2] ARNAU, R., *Tratado general de los sacramentos* (Madrid 1994) p.290-293.
[3] *Catecismo* n.1127.

gracia es la intención de la Iglesia. Tan sólo desde la Iglesia recibe el signo la inmediata capacidad causal de la gracia. De ahí que a la causalidad sacramental se la tenga que considerar unida a la intención eclesial. Ahora bien, como esta intención de la Iglesia se formula mediante una oración dentro de una celebración litúrgica, se ha de concluir que la causalidad sacramental radica en la intención orante de la Iglesia (epiclesis la llama el *Catecismo),* y por ello los sacramentos causan la gracia en la celebración litúrgica, que es el marco en el que se concreta la intención de la Iglesia [4].

Y para acabar de proponer el sentido celebrativo que tiene siempre la administración de un sacramento, llevando esta conclusión al sacramento del orden, tema que ahora nos interesa de forma excluyente, recurrimos a unas preciosas palabras pronunciadas por Pablo VI en la solemne ordenación de 345 nuevos presbíteros provenientes de todas las partes de la Iglesia, tenida el 29 de junio del Año Santo de 1975, XII aniversario de su coronación. Dicen así: «¿Qué significa, qué lleva consigo la ordenación sacerdotal? ¿En qué consiste la eficacia de la acción sacramental, qué constituye la esencia, la verdad, la novedad sobrenatural de este rito? Prestemos atención. Aquí está el nudo focal, no sólo de esta ceremonia, sino también del misterio de la Iglesia. Se trata nada menos que de la transmisión de potestades espirituales, que el Espíritu Santo mismo infunde en el discípulo elegido, elevado al grado de ministro de Dios, por Cristo, en la Iglesia» [5]. Para Pablo VI la ordenación sacerdotal consiste en ser el cauce por medio del cual el Espíritu Santo otorga su don a los elegidos y los eleva al grado del ministerio divino. Traduciendo en conclusión teológica estas preciosas palabras del Papa, se ha de afirmar que en la ordenación quien causa la gracia *ex opere operato* es el Espíritu Santo por medio del signo celebrado por la Iglesia.

¿Calcedonia, un obstáculo al «ex opere operato»?

El concilio de Calcedonia, reunido el año 451, en su canon 6.º tan sólo reconoce como válida la ordenación relativa, es decir, la concedida a un presbítero, a un diácono o a un clérigo que esté previamente vinculado a un templo de la ciudad o del pueblo, a un martirio o a un convento. Y con respecto a la ordenación absoluta, es decir, a aquella que se confiere al ministro para que pueda celebrar el ministerio en cualquier parte de la Iglesia, el Concilio determina que sea desechada

[4] ARNAU-GARCIA, R., o.c., p.292.

[5] PABLO VI, *L'Osservatore Romano,* edición en castellano, 6 de julio de 1975, p.2 (314).

por írrita, y que quien haya sido ordenado así nunca pueda ejercer el ministerio para deshonra de quien le ha ordenado [6]

La resonancia de este canon fue grande, como se deduce de que aparece en todas las colecciones canónicas [7], y de entre los testimonios que lo transmiten sobresale el de Dionisio el Exiguo, cuya traducción latina fue el cauce mediante el cual se dio a conocer en Occidente [8].

A simple vista podría parecer que la determinación de Calcedonia, por vincular el efecto de la ordenación a determinadas circunstancias, supuso una limitación a la causalidad sacramental *ex opere operato* La dificultad se puede suponer, aunque, a decir verdad, no pasa de ser una rápida apreciación Es cierto que los términos que transmiten el rechazo de Calcedonia a la ordenación absoluta son fuertes, sin embargo, hay que reconocer que, a partir del análisis filológico de los mismos, no se llega a conocer definitivamente el sentido que el Concilio otorgó a su prohibición [9] A título de mera información, dejamos constancia de que en el texto griego a la ordenación absoluta se la considera *ákuros,* en la traducción de Dionisio el Exiguo *irritam,* y en la versión Hispana aducida por Graciano *vacuam* [10]

Las palabras, tomadas en su acepción directa, inducen a pensar que tipifican como inválida la ordenación absoluta, pero a ciencia cierta no se sabe el alcance que los Padres de Calcedonia dieron a su formulación condenatoria, pues prohíben que quien ha recibido tal ordenación pueda ejercer el ministerio, aunque no dicen que sea por una limitación de la potestad en el ordenado, sino para desprestigiar a quien ha conferido la ordenación, lo cual no parece ser equivalente a una prohibición absoluta Si tuviésemos que describir en términos actuales la problemática de Calcedonia, habríamos de decir que no se sabe muy bien si su prohibición afecta a la licitud del ejercicio o a la validez del sacramento

[6] MANSI, tomo VII, col 361-362

[7] FUCHS, V , «Das Verbot der absoluten Ordination auf dem Konzil von Chalcedon», en *Der Ordinationstitel von seiner Entstehung bis auf Innozenz III* (Bonn 1930) p 118-130

[8] DIONISIO EL EXIGUO PL 67, 172-173, y MANSI, tomo VII, col 375 «Nullum absolute ordinari debere presbyterum aut diaconum nec quemlibet in gradu ecclesiastico, nisi specialiter ecclesiae civitatis, aut possessionis aut martyrii aut monasterii qui ordinandus est pronuntietur Eorum autem qui absolute ordinantur, decrevit sancta synodus irritam habere huiuscemodi manus impositionem et nunquam posse ministrare ad ordinantis iniuriam»

[9] FUCHS, V , o c , p 130 «Eine rein philologische und begriffliche Wortanalyse kann uns keine Sicheheit geben uber den Sinn, den die Vater von Chalchedon mit *akuros jeirotonia* verbanden»

[10] FRIEDBERG, E , *Corpus Iuris Canonici* I (Graz 1959) c 1 D LXX, p 257

Dejando de lado estas disquisiciones analíticas de tipo histórico, e intentando ofrecer una respuesta desde un planteamiento sistemático, se ha de reconocer que la disposición conciliar de Calcedonia no supone una seria dificultad para la eficacia *ex opere operato* del signo sacramental, porque la Iglesia en aquella ocasión lo que hizo fue dictar sus propias leyes con las que configurar las condiciones para la ordenación, pero, una vez establecidas estas leyes, la ordenación conferida fue siempre eficaz *ex opere operato* El ejercicio de la Iglesia al determinar las condiciones que identifican a un acto como acción eclesial, no tiene nada que ver con la eficacia del sacramento, que depende siempre y exclusivamente de la virtualidad que la palabra de Cristo ha concedido al signo

II EL CARACTER EN LA DOCTRINA DEL MAGISTERIO

Antes de iniciar el análisis, conviene recordar que el sacramento, mientras no se le oponga un obstáculo, causa siempre la gracia santificante, es decir, la *res sacramenti,* y que determinados sacramentos causan un efecto permanente, la *res et sacramentum,* al que se le denomina el carácter sacramental El sacramento del orden es, según la enseñanza de la Iglesia, uno de los tres sacramentos que imprimen carácter [11]

La doctrina tradicional de la Iglesia es muy clara cuando propone que el orden imprime carácter, aunque no lo es tanto al especificar en qué consiste de manera específica el carácter del sacramento del orden Y esto es así, porque Trento se limitó a proponer de manera genérica que el carácter es un cierto sello espiritual impreso en el alma, sin especificar nada más en relación con los sacramentos que lo causan. Ahora bien, como en otros documentos posteriores del magisterio se ha ido desarrollando la naturaleza del caracter del orden, el teólogo se ve obligado a estudiar a través de cada uno de ellos el conjunto de la doctrina eclesial

Consideración sobre el carácter en el Florentino y en Trento

El carácter fue una vivencia sacramental sentida y aceptada por la Iglesia mucho antes que la formulara teológicamente Así lo demuestra la norma de Roma al prohibir rebautizar a quienes, provenientes del cisma o de la herejía, habían recibido el bautismo en una Iglesia desgajada de la de Roma [12] A partir de esta norma eclesial, san Agustín, con la referencia a la metáfora del militar vinculado por

[11] DS 1609
[12] DS 183, 211, 315-316

el carácter de la milicia a su emperador [13], fue el promotor de la definición del carácter como efecto permanente del sacramento.

Referida al sacramento del orden, la primera alusión explícita al carácter aparece en época muy tardía, pues hay que datarla en el siglo XIII, cuando Gregorio IX en 1231 contesta a una pregunta del arzobispo de Bari y precisa que ciertamente habían recibido el carácter sacramental quienes habían sido ordenados fuera de las témporas[14]. Este documento papal, más allá de afirmar la recepción del carácter por quienes habían sido ordenados en tal circunstancia anómala, y de mandar que los infractores de la ley litúrgica recibiesen una adecuada penitencia previa al ejercicio del orden, no dice nada más. Su importancia desde un punto de vista sistemático es más bien escasa.

La segunda referencia al carácter del orden aparece en el *Decreto para los Armenios* del concilio de Florencia. Propone de forma genérica la doctrina sobre los tres sacramentos que imprimen carácter, y lo define como un signo espiritual e indeleble en virtud del cual estos tres sacramentos no se pueden reiterar [15].

Trento, en los cánones sobre los sacramentos en general, repite casi literalmente la doctrina que había sido formulada por el Florentino [16]. Y en el decreto y en los cánones sobre el sacramento del orden vuelve de nuevo sobre esta materia y reafirma que este sacramento imprime carácter. En virtud del carácter impreso en el alma, y tomando posición ante Lutero, el Concilio afirma que el sacerdocio no es temporal y que no puede pasar al estado laical quien ha sido ordenado [17]. Como se ve, Trento, sin ampliar sistemáticamente la doctrina sobre el carácter, saca de la doctrina tradicional dos conclusiones de tipo canónico, con las que hace frente a los abusos luteranos.

Proposiciones categoriales del Vaticano II

Tras esta proposición del Tridentino, a la vez polémica contra los luteranos y doctrinal para la Iglesia católica, el Concilio Vaticano II ha formulado de nuevo que el sacramento del orden imprime carácter, y lo ha hecho dando un definitivo paso adelante al preguntar qué es el carácter y cuáles son sus efectos en quien lo recibe. Lo hace en

[13] SAN AGUSTÍN, *In Ioannis evangelium,* IV, 15: «Puta te esse militarem, si characterem imperatoris tui intus habeas, securus militas: si extra habeas, non solum tibi ad militiam non prodest character ille, sed etiam pro desertore punieris», en *Agustín-Obras,* XIII, p.204-205.

[14] DS 825.

[15] DS 1313.

[16] DS 1609.

[17] DS 1767 y 1774.

dos ocasiones distintas, a las cuales deberemos referirnos para recoger en su integridad la preciosa doctrina conciliar. En *Lumen gentium*, y refiriéndose a los obispos, dice así: «Según la tradición, que aparece clara sobre todo en los ritos litúrgicos y en la práctica tanto de la Iglesia de Oriente como de la de Occidente, es evidente que por la imposición de las manos y por las palabras de la consagración se confiere la gracia del Espíritu Santo y se queda marcado con el carácter sagrado. En consecuencia, los obispos, de manera eminente y visible, hacen las veces del mismo Cristo, Maestro, Pastor y Sacerdote, y actúan en su persona» [18].

En *Presbyterorum ordinis*, y en relación con los presbíteros, el Vaticano II enseña: «El sacerdocio de los presbíteros... se confiere... por aquel sacramento peculiar que, mediante la unción del Espíritu Santo, marca a los sacerdotes con un carácter especial. Así están identificados con Cristo sacerdote, de tal manera que pueden actuar como representantes de Cristo Cabeza» [19].

Recogiendo en forma de proposiciones el contenido doctrinal de estos dos textos del Vaticano II, se puede llegar a las siguientes conclusiones:

1.ª La ordenación episcopal y la presbiteral imprimen carácter [20].

2.ª La recepción del carácter es un don del Espíritu Santo concedido a través del rito de la ordenación.

3.ª En virtud del carácter recibido, tanto el obispo como el presbítero quedan unidos a Cristo sacerdote y actúan en su nombre. «In eius persona agant» en el caso del obispo, «in persona Christi capitis agere valeant» en el caso del presbítero.

4.ª Del obispo dice en particular que su vinculación con Cristo sacerdote tiene un sentido eminente y especial: «eminenti ac speciali modo», expresión que sin duda hace referencia a la plenitud del sacerdocio, a la que en tantas ocasiones ha aludido el Vaticano II.

Glosas al magisterio del Vaticano II

A esta clara toma de posición doctrinal, sobre la que tendremos que volver de inmediato, siguen una serie de manifestaciones del magisterio de la Iglesia, formuladas en situaciones diversas, y por ello con alcance diferente en su función magisterial. Estas nuevas

[18] LG 21.

[19] PO 2.

[20] SCHMAUS, M., «El sacramento del orden», en *Teología Dogmática* VI. Los sacramentos (Madrid 1961), en p.698, escribe: «La ordenación episcopal no imprime ningún carácter indeleble, pero da la plenitud de los poderes concedidos en la ordenación sacerdotal». Aducimos este texto como una referencia clara de una manera de pensar hoy superada. La concepción de Schmaus parte todavía del presbiterado hacia el episcopado.

exposiciones sobre el carácter no se reducen a reiterar los principios ya expuestos por el Vaticano II, sino que van conduciendo hacia adelante la doctrina y, al aplicarla, la desarrollan.

a) *El Sínodo de los Obispos*

La primera de estas manifestaciones es la que ofrece el Sínodo de los Obispos de 1971 en su apartado dedicado a la índole permanente del sacerdocio [21]. Haciendo explícita referencia a las Cartas Pastorales [22], el Sínodo reafirma que, mediante la imposición de las manos, se le comunica al ordenado el don imperecedero del Espíritu Santo, que le hace partícipe de la misión de Cristo en su doble aspecto de autoridad y de servicio. Esta autoridad, precisa el Sínodo, no es propia del ministro, sino que es una expresión de la «exousía», de la potestad del Señor, en virtud de la cual el sacerdote cumple una misión de enviado en la obra escatológica de la reconciliación del hombre.

A esta permanencia del don del Espíritu, que marca al ministro con una huella que perdura para siempre, el Sínodo, haciendo suya la doctrina de fe elaborada por la tradición de la Iglesia, la llama el carácter sacerdotal. En este signo indeleble ve el Sínodo la prueba de que Cristo ha asociado a sí irrevocablemente a la Iglesia para la salvación del mundo, y que el ministro es un testimonio de esta definitiva asociación. Esta peculiar participación del sacerdocio de Cristo, concluye el Sínodo, no desaparece de ningún modo, aunque el sacerdote sea dispensado o removido del ejercicio del ministerio por motivos personales o eclesiales.

El Sínodo Episcopal es conciso y denso al exponer su pensamiento sobre el carácter sacerdotal, y ha superado con mucho las antiguas proposiciones magisteriales que se reducían a afirmar la mera existencia del carácter y su permanencia indeleble. El Sínodo, desarrollando el pensamiento del Vaticano II, expone el carácter sacerdotal como una participación en el sacerdocio de Cristo, de tal forma que el ministro queda descrito desde el carácter que le constituye de manera permanente, que le capacita para actuar en nombre de Cristo, y que le hace partícipe para ello de la potestad de Cristo. Desde Cristo y para la Iglesia comprende el Sínodo la naturaleza indeleble del carácter sacerdotal.

Una ratificación y explicación de la doctrina conciliar y sinodal sobre el carácter del ministerio sacerdotal la ofrece la Sagrada Congregación de la Doctrina de la Fe en la *Declaración acerca de la doc-*

[21] *Synodus Episcoporum. De sacerdotio ministeriali,* Pars Prima, Capita Doctrinae, 5: «Permanens indoles sacerdotii» (Typis Polyglottis Vaticanis, MCMLXXI). Traducción oficial de *L'Osservatore Romano* del 12 de diciembre de 1971.

[22] 2 Tim 1,6.

trina católica sobre la Iglesia para defenderla contra algunos errores actuales [23]. En este documento, la Congregación de la Fe propone la unión de Cristo con la Iglesia y dentro de la misma reafirma la doctrina sobre el carácter como un don indeleble del Espíritu [24].

b) *El carácter, principio de vida, según el Directorio*

El *Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros* [25] ofrece una exposición detallada del carácter como don del Espíritu, y su primera novedad digna de mención consiste en haber ubicado la reflexión sobre el carácter sacerdotal dentro de la consideración pneumatológica del ministerio. En este contexto, la permanencia del carácter es propuesta en el *Directorio* como una consecuencia de la promesa hecha por Cristo al ministro de que el Consolador permanecerá con él para siempre [26]. En este modo espiritualmente dinámico de presentar la permanencia del carácter ha desaparecido toda insinuación mecanicista y se ha puesto de relieve que el don divino se apoya en la palabra infalible de Cristo cumplida siempre por el Espíritu Santo. Desde la fundamentación pneumatológica y por ello trinitaria que ofrece el *Directorio,* el carácter aparece claramente expuesto como un don permanente que determina en su ser a quien lo ha recibido.

A partir del don divino, que por estar asegurado por la presencia del Consolador no se pierde nunca, es el ministro lo que es y opera como opera en la Iglesia. La entrega personal del sacerdote en favor de los hermanos es una forma de vivir en plenitud el don permanente del Espíritu desde la caridad pastoral en favor de los hermanos. Porque es el Espíritu Santo quien en la ordenación confiere al nuevo sacerdote la misión profética de anunciar la palabra de Dios [27]. Y, como precisa el *Directorio,* mediante el carácter sacramental, e identificando su intención con la de la Iglesia, el sacerdote está siempre en comunión con el Espíritu Santo en la celebración de la liturgia. Siendo esta unión particularmente importante en la plegaria eucarística, en la que el sacerdote —invocando el poder del Espíritu Santo sobre el pan y el vino— pronuncia las palabras de Jesús y actualiza

23 SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Declaratio circa catholicam doctrinam de Ecclesia contra nonnullos errores hodiernos tuendam* (E Civitate Vaticana MCMLXXIII).

24 SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, o.c., 6: «De Ecclesia cum sacerdotio Christi consociata».

25 CONGREGACION PARA EL CLERO, *Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros* (Città del Vaticano 1994).

26 *Directorio* n.8, referencia bíblica Jn 14,16-17.

27 *Directorio* n.9.

el misterio de su Cuerpo y de su Sangre realmente presentes mediante la transubstanciación [28].

Llevando a sus últimas consecuencias eclesiológicas la consideración pneumatológica del carácter, el *Directorio* propone que es en la comunión con el Espíritu Santo donde el sacerdote encuentra la fuerza para guiar a la comunidad que le ha sido confiada y para mantenerla en la unidad querida por el Señor [29].

El sacerdote, en su ser y en su obrar, ha quedado perfectamente definido desde el Espíritu Santo, que, al concederle su don, le constituye enviado de Jesucristo y le capacita para servir al pueblo sacerdotal, al que conduce escatológicamente hacia el Padre. La fundamentación trinitaria del ministerio propuesta por el Vaticano II ha encontrado en el *Directorio* un fiel intérprete al exponer la doctrina sobre el carácter sacramental.

c) *Observación desde el Catecismo*

Para terminar este recorrido por los documentos de la Iglesia posteriores al Vaticano II, bueno será referir lo que sobre el carácter del sacramento del orden enseña el *Catecismo de la Iglesia católica*. Con la parquedad y claridad propias del estilo catequético, pone de manifiesto que el carácter es un don del Espíritu Santo que configura con Cristo a quien lo recibe para ser su instrumento en favor de la Iglesia [30]. De esta escueta formulación del ministro como instrumento constituido por el Espíritu, saca el *Catecismo* dos claras consecuencias. En la primera propone que el sacerdocio dura para siempre, con lo que rechaza el sentido temporal del mismo. Y en la segunda recuerda que la disposición personal del ministro no influye en el efecto de las acciones sacramentales que administra.

d) *Conclusión*

La doctrina expuesta por el Vaticano II, y glosada por los documentos eclesiales que le han seguido, es, como se ha visto, sumamente rica en contenido. De ella interesa subrayar que el ministro se define siempre desde el don del Espíritu Santo. Sacando de esta conclusión las consecuencias lógicas que afectan al comportamiento ministerial, tendrá que decirse que en intimidad de comunión con Cristo, y bajo el impulso del Espíritu que le consagra, el ministro realiza su vida sirviendo al Padre con su diaconía en favor de la Iglesia.

[28] *Directorio* n.10.
[29] *Directorio* n.11.
[30] *Catecismo* n.1581.

III. EL CARACTER, EFECTO CONSTITUTIVO DE LA ORDENACION

Si nos atenemos a la terminología clásica, el carácter es el efecto permanente del sacramento del orden, por ello la *res et sacramentum.* En virtud del carácter, el ministro es lo que es ante Dios y ante la Iglesia, y queda capacitado para obrar aquellas acciones que ministerialmente le han sido encomendadas en la ordenación. Sin alterar lo más mínimo la doctrina tradicional sobre el carácter como el efecto constitutivo de la ordenación, las actuales proposiciones de la Iglesia han variado su formulación y se han referido al carácter como a un carisma.

Tal y como ya hemos expuesto, tanto el Vaticano II como la literatura eclesial que le ha seguido consideran el carácter como el don del Espíritu Santo, y, en consecuencia con este planteamiento que realza lo gratuito y lo pneumatológico, la preocupación sacramental de nuestros días ha llegado a colocar en un lugar preeminente la consideración dinámica del carácter.

Esta manera de hablar implica una cierta novedad frente a las antiguas formulaciones, que ponían de relieve en el carácter la consistencia institucional y permanente del ministerio. Al observar esta duplicidad de planteamientos, cabe preguntarse si realmente existe una contraposición entre el carácter como institución y el carácter como carisma o si, por el contrario, se deben aunar ambas comprensiones como dos aspectos de una misma realidad. Adelantando la respuesta, afirmamos que a nivel doctrinal no existe una contraposición entre lo permanente desde la institución y lo carismático, aunque, para no pocos teólogos contemporáneos, reconocer la movilidad carismática del carácter haya supuesto poner en tela de juicio la antigua concepción institucional del ministerio representada por el carácter inalterable.

Para dar razón explícita de esta doble toma de postura en el actual ambiente teológico, estudiaremos en primer lugar el sentido correcto del carácter como carisma, y daremos cuenta después de aquellas opiniones que se abren por caminos propensos al error al contemplar el carácter como carisma.

El carácter como carisma institucional

Para poder calibrar de qué modo el carácter tiene la movilidad de un carisma, conviene precisar con exactitud que lo carismático puede aunarse con la permanencia de la realidad constitutiva.

Por regla general, se entiende por carisma un don divino concedido por el Espíritu Santo al margen de las vías institucionales y

sacramentales. En este sentido lo empleó el Vaticano II cuando propuso que «el Espíritu Santo no sólo santifica y dirige al Pueblo de Dios mediante los sacramentos y los ministerios y lo llena de virtudes. También reparte gracias especiales entre los fieles de cualquier estado o condición y distribuye sus dones a cada uno según quiere. Con estos dones hace que estén preparados y dispuestos a asumir tareas o ministerios que contribuyen a renovar y construir más y más la Iglesia... Estos carismas, tanto los extraordinarios como los ordinarios y comunes, hay que recibirlos con agradecimiento y alegría, pues son muy útiles y apropiados a las necesidades de la Iglesia» [31]. A la luz de esta doctrina conciliar, se ha de decir que el carisma es un don que por regla general se concede al margen de la vía sacramental, aunque en sí mismo suele estar ordenado a ella, pues dispone a recibir diversas tareas o ministerios. Desde estas palabras del Vaticano II hay que concluir que el carisma, entre otros cometidos, guarda una relación con el ministerio, ya que dispone a su recepción.

Si lo que enseña el Concilio sobre el carisma abre una tenue pista para relacionar al carisma con la institución, la Sagrada Escritura ofrece elementos mucho más clarificadores [32]. Dentro de la amplitud que tiene el término carisma, como un derivado de gracia, se ha de afirmar que la gratuidad del don se vincula íntimamente con la permanencia de la institución, de tal forma que en buena lógica se ha de concluir que todo ministerio instituido es en sí mismo un don otorgado por el Espíritu Santo. En favor de esta relación entre ministerio instituido y carisma gratuito acude la doctrina expuesta por san Pablo en 1 Cor, donde todo ministerio en la Iglesia es al mismo tiempo un don, un carisma, recibido del Espíritu Santo. A la luz de la doctrina paulina, el ministerio eclesial es siempre un don, y esta concepción carismática del ministerio se amplía en las Pastorales cuando se amonesta a Timoteo para que reavive el carisma, el don que tiene recibido por la imposición de las manos [33]. Concluyendo la exposición desde los datos neotestamentarios, hay que afirmar que el ministerio apostólico instituido por Jesucristo y recibido por la imposición de las manos tiene en sí mismo la permanencia de lo instituido y la gratuidad del carisma gratuito otorgado por Dios.

Desde un planteamiento teológico no sólo no existe dificultad alguna para considerar al ministerio instituido como un carisma, sino que es la única comprensión posible. Si se parte de la gratuidad del ministerio recibido, puesto que Jesucristo llamó y continúa llamando

[31] LG 12.

[32] RODENAS, A., «Teología bíblica de los carismas», en *EstB* 30 (1971) 345-360.

[33] BAUZA, M., «Ut resuscites gratiam Dei (II Tim 1,6)», en *El sacerdocio de Cristo* (Madrid 1969) p.55-66.

a los que él quiere, y si se tiene en cuenta que el ministro en su función eclesial obra mediante el poder recibido, se ha de concluir que el ministro en el origen de su ministerio y en el desarrollo de su ejecución en la Iglesia se fundamenta en el don recibido, y actúa desde la gracia que sin mérito propio recibe. En la economía de la gracia, el ministerio se ofrece en la Iglesia como un carisma desde la gratuidad. Por ello, en buena lógica teológica hay que concluir que el ministerio es un carisma, desde el momento que es un don otorgado por Dios.

Diversos planteamientos sobre el carácter

Después de haber tomado en consideración la naturaleza carismática que tiene en sí mismo el carácter ministerial, importa revisar algunas opiniones, cuyos contenidos, por unos u otros motivos, resultan problemáticos. En la teología de nuestros días no han faltado quienes, al reconocer al carácter como un carisma, han pretendido darle un sentido meramente dinámico y con ello desvincularlo de la noción de permanencia con que venía siendo expuesto por la doctrina tradicional de la Iglesia. Y precisamente esta nota de permanencia sacramental del carácter, aplicada al sacramento del orden, es la que ha sido puesta en tela de juicio por no pocos teólogos contemporáneos [34].

En función de la claridad y con propósito pedagógico, intentaremos reducir a su formulación fundamental los distintos puntos de vista sustentados por quienes presentan dudas sobre el carácter sacerdotal. Y, fruto de este análisis, se podrá comprobar que las variadas opiniones tienden a considerar el carácter desde una dimensión temporal y funcional, con la que intentan superar el que consideran planteamiento ontológico y permanente.

a) *Función relacional del carácter, según Moingt*

Aducimos en primer lugar el punto de vista de Moingt, expuesto en dos artículos publicados uno en 1968 y el otro en 1970 [35]. Partiendo de la pretensión de fundamentar el carácter a partir del ministerio de la palabra, propone como punto básico que entre el ministro

[34] MARRANZINI, A., «Problematica del carattere sacerdotale dopo il Concilio Vaticano II», en *Aspetti della teologia del sacerdozio dopo il Concilio* (Roma 1974) 25-64. En este artículo se ofrece un buen resumen de la actual situación teológica sobre el carácter sacerdotal.

[35] MOINGT, I., «Caractère et ministère sacerdotal», en *RSR* 56 (1968) 563-589, y «Nature du sacerdoce ministériel», en *RSR* 58 (1970) 237-272.

y la Iglesia existe una función relacional por el hecho de ser ésta el cuerpo de Cristo [36]. Hasta aquí no habría ninguna dificultad que oponer, si no concluyese que el ministerio tiene un mero sentido funcional [37]. Para apoyar este punto de vista, Moingt afirma que lo único que el carácter sacerdotal añade sobre el bautismal es la determinación funcional para realizar determinadas acciones en favor de los demás, pero sin que afecte a la realidad óntica de quien lo recibe. De ahí concluye que en un momento dado la Iglesia puede retirarle la funcionalidad a quien la había conferido, o el propio ministro puede renunciar a ella, dejando en ambos casos de ser ministro. Lo único que se deduce de la posesión del carácter, en la teoría de Moingt, es continuar siendo ministro mientras se mantenga la funcionalidad en favor de la comunidad. Todo lo restante, según Moingt, es pura teoría y no es doctrina de fe de la Iglesia [38].

A simple vista se advierte que esta concepción no apoya el carácter en la objetividad del don divino, sino en una relación sociológica, en virtud de la cual la comunidad que necesita del ministro le concede temporalmente el carácter que le califica para ejercer el ministerio. El apriorismo teológico se deja ver con toda claridad en esta opinión, inducida toda ella por el deseo equivocado de poder facilitar la movilidad del ministro, y con ello potenciar el diálogo ecuménico sobre el ministerio.

b) *Vogel y la crítica a Trento desde la tradición*

Otro punto de vista distinto en el planteamiento sobre el carácter, aunque coincidente en la conclusión, es el adoptado por Vogel. Este autor, que a partir de la liturgia oriental ha abordado con interés aspectos distintos del ministerio sacerdotal y ha estudiado de un modo muy particular el rito de la imposición de manos [39], en un artículo en concreto toma una postura crítica ante la doctrina de Trento sobre el carácter, al querer enjuiciarla desde las fuentes más antiguas [40]. La conclusión a la que llega en esta ocasión tiene una amplitud francamente

[36] MOINGT, I., «Caractère et ministère» p.589, y «Nature du sacerdoce» p 258

[37] MOINGT, I., «Nature du sacerdoce» p.260-261.

[38] MOINGT, I., «Nature du sacerdoce» p 262.

[39] VOGEL, M C., «Chirotonie et chirothésie», en *Irenikon* 45 (1972) 7-21; «L'imposition des mains dans les rites d'ordination en Orient et en Occident», en *MD* 102 (1970) 57-72, «Titre d'ordination et lieu du presbytre à la Communauté locale dans l'Église ancienne», en *MD* 115 (1973) 70-85; «Vacua manus impositio: L'inconsistence de la chirotonie absolue en Orient», en *Mélanges liturgiques offerts au R P Dom Bernard Botte* (1972 Lovaina) p 511-524.

[40] VOGEL, M. C., «Laica communione contentus: Le retour du presbytre au rang des laïcs», en *RSR* 47 (1973) 56-122.

ambiciosa, pues intenta demostrar que la doctrina enseñada por Trento está en oposición a la anterior tradición milenaria de la Iglesia Occidental, y que choca con el procedimiento constante de la Iglesia Oriental [41]. Según Vogel, la doctrina sobre el carácter, expuesta por san Agustín en su lucha contra los donatistas, fue adoptada por los teólogos occidentales a partir del siglo XII, quienes la vertieron en una formulación de tipo ontológico, mientras que la Iglesia Oriental ha desconocido siempre tal orientación metafísica del carácter. Para probar su punto de vista, Vogel narra una relación de hechos, tales como determinados ministros que han dejado el ministerio como si se tratase de una autodeposición [42], o de ministros que no han sido reconocidos como tales por haber sido ordenados por obispos herejes o cismáticos [43], o ministros que han recibido la ordenación de manera absoluta desligados de un lugar concreto de culto [44].

A base de estos datos, concluye Vogel que la Iglesia primitiva desconocía el carácter, y deduce que la concesión del carácter mediante el *ex opere operato* desvincula la imposición de las manos del contexto eclesial que le corresponde, al hacerla un rito autónomo en su eficacia. De tal manera es esto así, reprueba Vogel, que según Trento toda ordenación de obispo, presbítero y diácono es válida con tal que se haya administrado siguiendo lo dispuesto en los libros litúrgicos rituales; y quien ha sido ordenado de este modo mantiene siempre la ordenación aunque caiga en herejía. Según Vogel, Trento consagra una novedad desconocida por la Iglesia de Oriente, que ha admitido siempre la deposición y ha rechazado las ordenaciones conferidas por cismáticos o de manera absoluta [45].

Como quiera que Vogel apoya su argumentación en hechos históricos, entrar en diálogo con este autor, siguiendo el camino por él iniciado, obligaría a tomar en consideración cada una de las circunstancias motivantes de los hechos, cosa que aquí resulta del todo imposible, aunque algo de esto ha hecho Galot [46]. Por nuestra parte vamos a procurar precisar la opinión de Vogel, a partir de las premisas y de las conclusiones por él propuestas.

Vogel trata conjuntamente dos cuestiones: la eficacia *ex opere operato* de la ordenación y el carácter indeleble. Con respecto a la

[41] VOGEL, M. C., o.c., p.67-68.
[42] VOGEL, M C , o.c., p 83.
[43] VOGEL, M C , o c., p.86-101.
[44] VOGEL, M. C., o.c., p.109-122.
[45] Otra revisión hermenéutica de la doctrina de Trento sobre el carácter la ofrece FRANSEN, P. F., «Le Concile de Trente et le sacerdoce», en *Le Prêtre Foi et contestation* (Paris 1970).
[46] GALOT, J., «La critique de la doctrine du caractère sacerdotal par C. Vogel», en *TeSa* 6 (1974) 281-285.

ordenación es injusto, e incluso falso, afirmar, como hace Vogel, que a la imposición de las manos se le otorga una radical independencia al margen de la Iglesia. Sustentar esta teoría supone desconocer o, por lo menos, haber olvidado que todo sacramento es siempre una acción de la Iglesia, y que si causa la gracia *ex opere operato* es precisamente por su razón eclesial. Una mera imposición de manos que no tuviese en sí misma una razón eclesial sería una farsa, pero no una ordenación sacramental [47].

En cuanto a la doctrina sobre el carácter es cierto, como ya lo hizo notar san Alberto Magno [48], que la materialidad de su formulación no encuentra un apoyo directo en la Sagrada Escritura, lo cual no quiere decir que su realidad, y la doctrina que la expresa, no tenga un decidido apoyo tanto en la Sagrada Escritura como en la tradición patrística [49]. Desde la inicial referencia al *sphragis* paulino hasta el *signaculum dominicum* de los Padres, tanto la Iglesia oriental como la occidental han hablado siempre del sello impuesto por Dios en quien ha recibido determinados sacramentos. Roma se ha opuesto siempre en la práctica a rebautizar. Y la explícita formulación de san Agustín es tan clara que no deja lugar a la duda. En la respuesta contra Parmeniano, al hablar del bautismo y del orden, san Agustín los considera como sacramentos que consagran a quien los recibe, por lo que no se pueden reiterar, y han de ser admitidos como válidos aunque hayan sido administrados en la herejía [50].

Vogel, atraído por una serie de hechos particulares que sin duda han ocurrido, pues a lo largo de la historia de la Iglesia los ha habido para todos los gustos, y proyectando sobre el rito de la imposición de las manos un mecanicismo que realmente no posee ni le otorga la Iglesia, se ha atrevido a proponer que la formulación doctrinal de Trento choca con la tradición patrística. Semejante comportamiento se ha de rechazar, porque falla desde su supuesta fundamentación. Si hubiese reconocido en su punto de partida que toda acción sacramental es una acción de Cristo en la Iglesia y por la Iglesia, doctrina netamente patrística, las conclusiones de Vogel sobre el carácter hu-

[47] Ha de tenerse en cuenta que la N.B. de la *Nota Explicativa Previa* de *Lumen gentium* en el Vaticano II advierte que «sin la comunión jerárquica *no se puede* ejercer la función sacramental-ontológica, la cual hay que distinguirla del aspecto canónico-jurídico». Mayor valoración de lo eclesial en los sacramentos no es posible.

[48] San Alberto Magno, *In IV Sent.* dist.VI art.4 sol.: «De charactere in sensu quo Magistri disputant, de eo parum invenitur in dictis sanctorum».

[49] Cf. Arnau-Garcia, R., «El carácter, efecto permanente del sacramento», en *Tratado general de los sacramentos* (Madrid 1994) 307-343.

[50] San Agustin, *Contra Epistulam Parmeniani,* II,28: «Utrumque enim sacramentum est et quandam consecratione utrumque homini datur, illud cum baptizatur, illud cum ordinatur, ideoque in catholica utrumque non licet iterari», en *Agustín-Obras* t.XXXII, p.289.

bieran sido muy diferentes. Con semejante planteamiento se hubiese percatado que quien consagra al que recibe un sacramento es el Espíritu Santo, y que dicha consagración, por ser un don divino, es inalterable y hace irrepetible el sacramento. Con respecto a la nota de indeleble que según Trento acompaña al carácter, hay que afirmar que no es el hombre quien se consagra a Dios, sino que es Dios quien hace suyo al hombre en el sacramento, y por ello no está en las manos del hombre, ni tampoco en las de la Iglesia, desvincularse de la unión que Dios ha establecido con él mediante su don en el sacramento. La doctrina de Trento, si se la considera al trasluz de la tradición católica, no supone novedad ni mucho menos una ruptura con la doctrina católica, como erróneamente ha propuesto Vogel.

c) *Revisionismo de Legrand*

Legrand [51], haciéndose eco de una corriente de pensamiento que en la actualidad somete a revisión crítica la doctrina católica sobre el carácter [52], justifica su propia toma de posición alegando que, con la pregunta sobre el carácter del ministerio, no se trata de una cuestión que afecte a la teología general de los sacramentos, sino de una preocupación por hallar un justo equilibrio en la teología del ministerio presbiteral [53]. Estamos, pues, ante un planteamiento que afecta directamente al sacramento del orden.

En su punto de partida, Legrand advierte que la actual teología sobre el ministerio no debe tomar el carácter como eje de su elaboración, considerándolo un poder personal sin referencia intrínseca alguna con la comunidad eclesial, y debe ser así porque en los últimos años un nuevo enfoque hace arrancar la consideración sobre el ministerio de la comunidad concreta, que es enteramente apostólica y sacerdotal y en cuyo seno se ejerce, entre otros ministerios, el ministerio instituido. Partiendo de esta postura crítica, Legrand aborda la consideración sobre el carácter, al que no tiene inconveniente en denominar el problema más oscuro de la teología del ministerio, con la pretensión de superar toda posible ideologización y de medir el valor dogmático de los enunciados del magisterio [54].

Con la pretensión de alcanzar la justa validez de las proposiciones dogmáticas sobre el carácter, abre estas dos preguntas: ¿qué es

[51] LEGRAND, H.-M., «Carácter indeleble y teología del ministerio», en *Concilium* 74 (1972) 58-65.

[52] LEGRAND, H.-M., o.c., p.58, nota 1, ofrece una relación de autores y de escritos para testificar la actual preocupación de los teólogos por el carácter.

[53] LEGRAND, H.-M., o.c., p.59.

[54] LEGRAND, H.-M., o.c., p.61.

lo que ha sido definido sobre el carácter? y ¿se trata de definiciones de fe? Como se ve de inmediato, Legrand aspira a resolver definitivamente qué es el carácter, entrando en diálogo crítico con el magisterio. Reconstruyamos sus propuestas.

Su intento es estudiar directamente Trento, y para ello despacha la doctrina del Vaticano II con esta simple aclaración: «Puesto que el Concilio Vaticano II se ha limitado a recordar, como de paso, que los sacerdotes "están marcados con un carácter especial" [55], es necesario que nos remontemos hasta Trento con el fin de volver a encontrar la enseñanza dogmática de la Iglesia en su más alto grado» [56]. Bien está que a un teólogo le interese estudiar Trento; sin embargo, lo que no puede es decir que el Vaticano II ha despachado la doctrina del carácter ministerial recordándola como de paso. La falta de ponderación salta a la vista si se tiene en cuenta que el Vaticano II ha dado un paso definitivo en la comprensión del carácter al considerarlo como un don del Espíritu por el que el ministro queda incorporado a Cristo Cabeza en cuya representación actúa en la Iglesia. Pero dejemos esta inicial imprecisión de Legrand para ver cómo estudia el carácter en Trento.

En su propuesta sobre Trento, Legrand repite lo que decimos todos, que el Concilio definió que el bautismo, la confirmación y el orden imprimen carácter, y que en virtud del mismo no pueden reiterarse. Una explicación teológica del carácter el Concilio no la dio, aunque, fiel al método que había adoptado de soslayar toda cuestión discutida entre los teólogos católicos con el fin único de proponer frente a los protestantes la doctrina de la Iglesia, enseñó en términos afines a los de Florencia que determinados sacramentos imprimen carácter [57]. La doctrina de Trento es clara, pero Legrand no se para en ella, sino que da un paso en oblicuo y se pregunta si Trento propuso su enseñanza sobre el carácter como doctrina de fe. Esta es la cuestión capital en el planteamiento de Legrand.

Su respuesta es contundente y sostiene que la doctrina sobre el carácter la propone Trento como enseñanza ordinaria de la Iglesia latina en la época moderna, y añade que a tenor de las actuales normas canónicas supondría una infidelidad expresa a las intenciones de la autoridad doctrinal de la Iglesia católica admitirla como doctrina definida. Para sustentar su conclusión, Legrand aduce las siguientes razones: *a)* que los Padres de Trento han reproducido la doctrina del Florentino, que no tiene valor dogmático; *b)* que la sanción con anatema no significa condenación de una doctrina contraria a la fe; y *c)*

[55] PO 2.
[56] LEGRAND, H.-M., o.c., p.61.
[57] ARNAU-GARCÍA, R., o.c., p.311.

que la exposición de Trento sobre el carácter representa una enseñanza ordinaria de la Iglesia latina del siglo XVI al XX [58].

Frente a este modo de argumentar tenemos la obligación de poner de manifiesto la pobreza de sus razones. Todos sabemos que el *Decreto a los Armenios* no contiene una declaración de fe, todos sabemos que el anatema de Trento es equívoco, Jedin lo ha dicho con más precisión que Legrand, pero todos sabemos también que el valor de la afirmación de Trento sobre el carácter no se apoya ni en el Florentino, aunque reproduzca literalmente su formulación, ni en el alcance del anatema condenatorio, sino en la intención del Concilio. Y los Padres tridentinos tenían muy decidida voluntad de condenar la doctrina de Lutero que negaba el carácter en general, y de una manera muy particular el carácter aplicado al sacramento del orden, cuando proponía que el sacerdote no se distingue del seglar, y que quien había sido ordenado una vez podía volver al estado laical. Contra estas proposiciones de Lutero formularon los Padres de Trento la doctrina sobre el carácter y la formularon como doctrina de fe, a la que se oponían las opiniones luteranas. Este es el auténtico planteamiento de Trento y esto es lo que Legrand no ha visto.

A partir de sus conclusiones, Legrand emprende una revisión crítica del planteamiento teológico del carácter y saca las siguientes consecuencias: 1.ª, afirma que, por tratarse de una noción cultual, pone en entredicho la dimensión de servicio a la comunidad inherente al ministerio; 2.ª, lamenta que en virtud del carácter se acentúe la distinción entre el clérigo y el laico, con lo cual, afirma, se rompe la unidad eclesiológica; 3.ª y última, sostiene que la teología elaborada a partir del carácter se apoya en el poder, por lo que no reconoce el intrínseco servicio a la comunidad que acompaña al ministerio. Y desde semejantes premisas concluye: «¿Hay que extrañarse, pues, de que en este universo carente de pneumatología la noción de servicio se haya oscurecido y que el clero se haya bastado a sí mismo? La doctrina del carácter es responsable de esta ruptura entre los ministros y la comunidad» [59].

No se acaba de entender que un teólogo como Legrand, que con tanto interés ha estudiado los asuntos ministeriales [60], despache de manera tan simple una cuestión de tal magnitud como es la del carácter ministerial. Hay que reconocer que su análisis de Trento es

[58] LEGRAND, H.-M., o.c., p.63.

[59] LEGRAND, H.-M., o.c., p.65.

[60] He aquí algunos escritos de LEGRAND sobre el ministerio: «Nature de l'Église particulière et rôle de l'évêque dans l'Église», en *La charge pastorale des évêques* (Paris 1969); «Ministères institués, communauté et Saint-Esprit» y «Personne du ministre et objet du ministère», en *Pour une théologie du ministère* (Gembloux-Paris 1971).

pobrísimo y que su olvido del Vaticano II resulta incomprensible. Así se explican sus dudas sobre el carácter y su aspiración para traducir el carácter por el carisma [61].

d) *Hacia una desmitificación del carácter, según Schillebeeckx*

Hablar de la desmitologización del carácter no es algo nuevo ni privativo de Schillebeeckx, pues ya antes que él otros habían propuesto este deseo [62]. Sin embargo, hay que abordar este tema a partir de Schillebeeckx por la importancia que ha tenido su toma de postura dentro de la actual teología sobre el ministerio. De Schillebeeckx hay que comenzar diciendo que se trata de un autor que ha sufrido una seria evolución a lo largo de su planteamiento sobre el ministerio. Desde su inicial *Síntesis teológica sobre el sacerdocio* [63], libro en el que con toda claridad afirma que la distinción entre jerarquía «clerical» y comunidad laical es de derecho divino y que Cristo en cuanto cabeza de la Iglesia solamente es representado por la función apostólica [64], hasta sus obras últimas, en las que no tiene inconveniente en interpretar el ministerio como un don que brota de la base del pueblo sacerdotal, media una gran distancia [65]. Entre los distintos aspectos a considerar dentro de su pensamiento último, cobra una especial importancia el que se refiere al carácter por afectar directamente al ser y al obrar del ministro, y porque a través del mismo se establece la diferencia entre clérigos y laicos, cuestiones éstas puestas hoy en crisis por Schillebeeckx. Para poder entablar un diálogo crítico con su pensamiento recurrimos a un artículo suyo [66] y a su últimamente citado libro sobre el ministerio.

Schillebeeckx, que considera el carácter como la piedra de escándalo para algunas Iglesias [67], pretende conseguir su desmitificación sometiendo a una reconstrucción crítica el proceso histórico de su elaboración, y exponerlo en una nueva formulación sistemática. Con semejante proceder aspira a desmitificar el carácter y a conceptualizar que cuanto hoy se llama carácter no es más que el don carismático recibido en la ordenación, a tenor de 2 Tim 1,6, con una función

[61] GALOT, J., «Carácter y carisma», en *TeSa* 6, p.268.

[62] RUFFINI, E., «El carácter como visibilidad concreta del sacramento en relación con la Iglesia», en *Concilium* 31 (1968) 111-124.

[63] SCHILLEBEECKX, E., *Síntesis teológica del sacerdocio* (Salamanca s.a.).

[64] SCHILLEBEECKX, E., o.c., p.74.

[65] SCHILLEBEECKX, E., *El ministerio eclesial. Responsables en la comunidad* (Madrid 1983).

[66] SCHILLEBEECKX, E., «Réflexions théologiques sur la crise actuelle du Prêtre», en *CollMechl* 54 (1969) 221-258.

[67] SCHILLEBEECKX, E., *El ministerio eclesial*, p.131.

de servicialidad carismática y pneumatológica en la Iglesia, pero siempre al margen de la permanencia institucional [68].

A simple vista, la apetencia de Schillebeeckx puede parecer atendible, pero cuando se la analiza en profundidad empiezan a surgir serios problemas, siendo sin duda los fundamentales el que comprende el ministerio como una delegación de la comunidad y el que pretende identificar en la base eclesial al clérigo y al laico, que, según su opinión, no se distinguen sustancialmente, aunque sí funcionalmente [69]. Si, contra lo enseñado por el Vaticano II [70], se niega que entre el laico y el clérigo existe una diferencia sustancial, y se afirma que tan sólo es funcional, se comprende que Schillebeeckx considere al ministro al margen de cualquier elemento constitutivo y acabe admitiendo como posible el ejercicio temporal del ministerio [71], que acepte la ordenación de las mujeres [72] y que reconozca como ministerio válido el de las otras Iglesias.

Todas estas afirmaciones resultan lógicas para quien apoya el ministerio sobre una base sociológica, y para quien sostiene que la ordenación ha de ser conferida a quienes sean efectivos animadores de la comunidad, siempre que hayan sido aceptados por ella [73]. El ministerio ya no es un don directo de Dios, sino el obsequio que la comunidad confiere a quienes previamente han sido sociológicamente aceptados. La estructura bíblica de la elección de Matías o de los Siete ha quedado anulada desde el momento que la comunidad no se conforma con elegir para que los Apóstoles ordenen, sino que es ella la que otorga el ministerio previa la aceptación del ministro.

Schillebeeckx con su preocupación desmitificadora ha ido tan lejos que ha acabado destruyendo el carácter y con él el ministerio, pues ya no lo considera desde Cristo, sino que, con ribetes sociológicos, lo hace brotar del pueblo, al que servirá mientras lo acepte.

El Espíritu, impulsor del ministro a través del carácter

Es el momento de acabar esta amplia y compleja reflexión sobre el carácter sacramental del orden, y para ello nada mejor que volver de nuevo a la enseñanza del Vaticano II cuando propone el carácter sacerdotal como un don del Espíritu Santo. Según la doctrina del

[68] SCHILLEBEECKX, E., o.c., p.133.
[69] SCHILLEBEECKX, E., o.c., p.129.
[70] LG 10.
[71] SCHILLEBEECKX, E., *Réflexions théologiques* p.254.
[72] SCHILLEBEECKX, E., *El ministerio eclesial* p.167-169.
[73] SCHILLEBEECKX, E., o.c., p.224.

Vaticano II es el don de Dios, el caracter recibido en el sacramento, el que capacita al ministro para realizar en la Iglesia aquellas acciones en virtud de las cuales la sirve y la edifica El obispo, y con el los presbiteros, son maestros de la fe, liturgos en el culto y rectores de la comunidad porque han quedado constituidos para esta triple finalidad en la recepcion del carácter sacramental Mediante el carácter sacerdotal, el ministro ha quedado capacitado para realizar en la Iglesia, y para la Iglesia, acciones que sin el caracter no podría realizar A partir, pues, del carácter, recibido en la ordenacion sacramental, el ministro queda consagrado a Dios e instalado en la Iglesia a su servicio

Sentada esta doctrina, es conveniente precisarla con la siguiente observación El carácter capacita para obrar en la Iglesia acciones que son en sí mismas y siempre eclesiales Por ello el caracter, que se adhiere al alma del ministro como un don imperecedero y que le capacita para ejercer lo que sin haberlo recibido nunca podria realizar, no es una potestad arbitraria en las manos del ministro El caracter no puede ser ejercido a impulso del subjetivismo, sino que ha de ejercerse sólo dentro del ámbito de la determinacion eclesial y en función de la misma Y esto por la elemental razon de que todo sacramento es siempre una acción de la Iglesia Teniendo en cuenta esta doctrina, es posible sostener que la autoridad suprema de la Iglesia puede determinar las circunstancias dentro de las cuales cualquier celebración sacramental, incluida la Eucaristía, podría llegar a ser nula, sin que por ello el ministro quedase desposeido del carácter [74] Así se aclararían aquellas cuestiones que se ofrecían en antiguos manuales de moral en los que se proponía el supuesto de un sacerdote que iba a ser ajusticiado y al pasar por delante de una panadería pronunció las palabras de la consagración Según los antiguos manuales, hubo que dar de comer el pan consagrado a los niños Hoy no aceptaríamos esta solución, porque no admitimos que aquella supuesta consagración lo fuese, por no ser una acción de la Iglesia Aunque aquel malvado sacerdote estaba dotado del caracter que le hubiese capacitado para consagrar dentro de una acción eclesial, no consagro cuando se dejo llevar por un impulso meramente subjetivo al margen de la voluntad de la Iglesia El carácter, don del Espíritu Santo, sólo puede ser actuado dentro de la Iglesia y en función de la Iglesia [75]

[74] TOMAS DE AQUINO, *Suma Teologica* III, q 82, a 8, *respondeo* sostiene lo contrario apoyandose en que la potestad de consagrar radica en el caracter, que es indeleble Santo Tomas no reparo en que la accion sacramental es una accion de la Iglesia y que es la Iglesia la que determina el ambito de la validez sacramental

[75] Una supuesta magia sacramental no tiene cabida a partir de la teologia del caracter entendida desde su dimension eclesial

CAPITULO XI

EL MINISTRO Y EL SUJETO DEL SACRAMENTO DEL ORDEN

BIBLIOGRAFIA

AA VV , *Mision de la mujer en la Iglesia* (Madrid 1978), ALCALA, M , «El problema de la ordenacion ministerial de la mujer a partir del Vaticano II», en *Teologia y mundo contemporaneo (Homenaje a K Rahner en su 70 cumpleaños)* dirigido por VARGAS-MACHUCA, A (Madrid 1975), p 577-612, en p 608-612 repertorio bibliografico, BASI, C , *Il ministro straordinario degli ordini sacramentali* (Roma 1935), COLSON, J , «Designation des ministres dans le Nouveau Testament», en *MD* 102 (1970) 21-29, CONGAR, Y , «Faits, problemes et reflexions a propos du pouvoir d'ordre et des rapports entre le presbyterat et l'episcopat», en *MD* 14 (1948) 107-128, FRANSEN, P , «El ministro ordinario de las ordenes», en *SM* 5, col 45-46, HOCEDEZ, E , «Une decouverte theologique», en *NRTh* 51 (1924) 332-340, KASPER, W , «Convergencias y divergencias en la cuestion de los ministerios», en *Concilium* 74 (1972) 111, LENNERZ, H , *De sacramento ordinis* (Romae 1953), MOSTAZA RODRIGUEZ, A , «Poderes episcopales y presbiterales», en *La funcion pastoral de los obispos* (Barcelona 1967) p 9-55

I EL MINISTRO DEL ORDEN

Según la actual legislación de la Iglesia en el Código de Derecho Canónico, el obispo consagrado es el único ministro de la sagrada ordenación [1] De esta regla jurídica se puede decir que recoge la que ha sido norma general en el proceder de la Iglesia Sin embargo, como quiera que a lo largo de la historia se han dado situaciones que parece no han concordado con esta norma legal, puesto que no han sido los obispos quienes han conferido las órdenes, resulta imprescindible rehacer por lo menos en sus trazos fundamentales el que debemos llamar comportamiento extraordinario de la Iglesia Para ello resulta imprescindible asomarse a los momentos históricos en los que de alguna manera parece detectarse este comportamiento extraordinario, y para encontrar el adecuado soporte metodológico que posibilite esta elemental pesquisa, es conveniente plantear estas dos cuestiones *a)* las bulas papales del siglo XV sobre el ministro de las órdenes mayores, y *b)* el comportamiento del Vaticano II sobre el ministro de la ordenacion episcopal Con la respuesta a estas dos

[1] Can 1012 «Sacrae ordinationis minister est Episcopus consecratus»

preguntas se podrá dar respuesta a la proposición teológica sobre el ministro del sacramento del orden.

Las bulas papales del siglo XV sobre el ministro de las órdenes mayores

Entre los medievales se adoptó como teoría canónica que cada cual, previa dispensa del Papa, podía conferir el orden que había recibido [2]. Es cierto que este planteamiento no pasó de ser una mera formulación teórica, por lo cual, si no hubiese otros datos históricos, la cuestión quedaría pronto zanjada. Pero la historia permite comprobar algunas situaciones en que la Iglesia ha concedido a determinados presbíteros administrar las órdenes mayores, incluso el presbiterado.

Según aduce Fransen, Casiano fue ordenado por el sacerdote Pafnucio en Egipto, y el presbítero Willehad, en pleno siglo VIII, fue encargado por el emperador Carlomagno para que ordenase sacerdotes en los territorios misionales de Frisia y de Sajonia [3]. Estos hechos, sumidos en las profundidades de la incipiente Edad Media, se ofrecen envueltos en sombras que no permiten sacar una conclusión cierta. Sin embargo, otro es el caso cuando las fuentes aparecen reconocibles y cercanas, como en el caso del siglo XV cuando tres papas distintos concedieron a diferentes presbíteros la facultad de conferir las órdenes mayores, incluido el presbiterado. Dada la importancia del hecho, resulta obligado estudiarlo con la mayor atención posible.

El año 1924 el jesuita P. Hocedez [4] publicó un artículo sobre el que llamó un descubrimiento teológico, y lo empezaba afirmando que la teología sacramental se encuentra lejos de estar terminada, y que los manuales están llenos de polémicas que se intenta resolver con principios *a priori*. El P. Hocedez da en su artículo un toque de atención para que se tengan en cuenta los datos históricos, y recuerda que el Rvdmo. P. Abad General de los Canónigos de Letrán acaba de descubrir una bula en la que el papa Bonifacio IX concedió al abad agustino de Santa Osytha, en Essex, diócesis de Londres, la facultad de ordenar de diácono y de presbítero a sus monjes. Este privilegio fue derogado tres años después, no por motivos teológicos, sino por la reclamación del obispo de Londres, quien con tal privilegio veía conculcados sus derechos de patronato y su jurisdicción sobre la abadía. El P. Hocedez reproduce los párrafos fundamentales de la bula y afirma que la autenticidad está fuera de toda duda, pues se conserva el rescripto de su promulgación en Inglaterra.

[2] OTT, L., «Sacramento del orden», en SCHMAUS, M., *Historia de los dogmas,* tomo IV, cuaderno 5 (Madrid 1976) p.107.

[3] FRANSEN, P., «El ministro ordinario de las órdenes», en *SM* 5, col.45-46.

[4] HOCEDEZ, E., «Une découverte théologique», en *NRTh* 51 (1924) 332-340.

Un grave problema de teología ha sido planteado, escribe el P. Hocedez, pues se trata de saber si un simple presbítero con dispensa papal puede administrar el sacramento del orden, en concreto el presbiterado. Hocedez no formula solución alguna, aunque recuerda que Vázquez [5] afirmó haber examinado personalmente el documento y se mostraba favorable al mismo. A partir del artículo de Hocedez los estudios se han sucedido de manera ininterrumpida. Veamos algunos de los más significativos teológicamente.

El P. Congar aborda directamente esta cuestión cuando se pregunta si puede conferir las órdenes quien está desprovisto del carácter sacramental del episcopado [6]. En este contexto estudia las tres bulas que hacen referencia a este asunto, la ya citada de Bonifacio IX, la de Martín V en 1427, en la que concede al abad del monasterio cisterciense de Altzelle, en Sajonia, la facultad de conferir todas las sagradas órdenes [7], y la de Inocencio VIII en 1489, en la que concede al abad del monasterio cisterciense de Cîteaux poder ordenar a sus monjes de subdiácono y de diácono. El P. Congar, partiendo de estos datos, y tras haber aceptado la legitimidad de los documentos, concluye afirmando que no se trata de una mera comunicación de la jurisdicción, sino de un acto excepcional litúrgico por el cual la Iglesia determina ciertas acciones sacramentales y cultuales [8]. Para nosotros no es éste el momento de reflexionar sobre el modo de explicar el contenido legal y teológico de las referidas bulas, sino de comprobar su aceptación actual por parte de los teólogos, para poder llegar a una precisión sobre el ministro del sacramento del orden.

Otro teólogo que ha tenido presente la temática emanada de las bulas ha sido Journet [9], quien, apoyándose en el pensamiento del P. Lennerz, al que tendremos que referirnos, admite que un sacerdote delegado por el Papa puede conferir el presbiterado, aunque no obstante mantiene que la diferencia entre el obispo y el presbítero es de derecho divino [10].

El P. Lennerz, por haber tratado el tema dentro de un manual de teología sobre el sacramento del orden [11], ha estudiado la cuestión

[5] VAZQUEZ, G., *Commentariorum ac disputationum in III partem S. Thomae,* disp.243, c.4.

[6] CONGAR, Y., «Faits, problèmes et réflexions à propos du pouvoir d'ordre et des rapports entre le presbytérat et l'épiscopat», en *MD* 14 (1948) 107-128.

[7] FINK, K. A., «Zur Spendung der Höheren Weihen durch den Priester», en *Zeitschrift der Savigny-Stiftung f. d. Rechtsgeschichte* 63 (1943) 506-508, editó por primera vez la bula de Martín V *Gerentes ad vos.*

[8] CONGAR, Y., o.c., p.118-119.

[9] JOURNET, CH., «Vues récentes sur le sacrement de l'ordre», en *RThom* LIII (1953) 81-108.

[10] JOURNET, CH., o.c., p.101.

[11] LENNERZ, H., *De sacramento ordinis,* editio secunda (Romae 1953).

con minuciosidad académica y termina afirmando que por la concesión del Sumo Pontífice el presbítero puede ser el ministro de la ordenación del diácono y del presbítero [12].

Ott, en su historia del dogma del sacramento del orden, ofrece los datos sobre las bulas, pero no los comenta y no toma partido sobre si un simple presbítero puede ordenar a un presbítero. En su planteamiento aporta el testimonio de Juan Mayor, que es uno de los primeros que mencionan el privilegio de los abades, y manifiesta cierta duda sobre si el Papa puede otorgar a uno que no es obispo el poder de conferir las órdenes, ya que, según su parecer, los obispos son los únicos ministros de las ordenaciones sagradas. También aduce la opinión de Francisco de Vitoria, quien acepta que el Papa puede permitir a un presbítero administrar el subdiaconado y el diaconado, pero no el presbiterado, porque admitirlo supondría un error insostenible [13].

Es verdad que ha habido intentos de explicar las bulas de manera que su contenido no afecta al ministro del orden. Así, por ejemplo, Zubizarreta [14] cuando interpreta la concesión papal como la facultad para que el abad determine al obispo que haya de ordenar a sus monjes, o, como supone el dominico Hugon [15], admitiendo que la bula de Bonifacio IX fue retirada antes de que se aplicase. Pero ante tales puntos de vista, Journet, con su gran equilibrio, concluye que estas interpretaciones parece que tienen que ser abandonadas [16].

Antes de formular la conclusión debemos tener presentes dos circunstancias. La primera, que las bulas han sido recogidas en el *Enchiridion* [17], y aunque se trata de una mera reproducción, no se le puede quitar importancia al hecho de que hayan sido admitidas en una colección de autoridades dogmáticas. Y la segunda, que el cardenal König en su *Relatio* a los Padres conciliares en el Vaticano II admitió la ordenación de presbíteros por presbíteros, aunque la calificó de cuestión oscura [18]. En concordancia con la casi totalidad de los autores contemporáneos, lo prudente es admitir que el presbítero, por concesión papal, puede ser ministro extraordinario del sacramen-

[12] LENNERZ, H., o.c., p.144: «Ex concessione Summi Pontificis presbyter potest esse minister ordinationis diaconatus et presbyteratus».

[13] OTT, L., «El sacramento del orden», en SCHMAUS, M., *Historia de los dogmas,* tomo IV, cuaderno 5 (Madrid 1976) p.108-109.

[14] ZUBIZARRETA, V., *Theologia dogmatico-scholastica* (Bilbao 1928), tomo IV, p.407.

[15] HUGON, E., «Études récentes sur le sacrement de l'ordre», en *RThom* XXVIII (1928) 481-493.

[16] JOURNET, CH., o.c., p.100: «De plus en plus, ces interprétations semblent devoir être abandonnées».

[17] DS 1145, 1290 y 1435.

[18] KÖNIG, F., *Acta Synodalia,* vol.III, Pars II, p.204: «Ita evitatur quaestio obscura de ordinationibus a presbyteris factis».

to del orden, incluido el presbiterado. Así lo enseñó implícitamente el concilio de Florencia [19] cuando propuso que el ministro ordinario del orden es el obispo. Al mencionar al obispo como ministro ordinario admitía al ministro extraordinario, que no podía ser otro que el presbítero [20].

El comportamiento del Vaticano II sobre el ministro de la ordenación episcopal

El número 21 de *Lumen gentium* termina con la siguiente proposición: «Es de los obispos acoger en el cuerpo episcopal, por el sacramento del orden, a los nuevos elegidos» [21]. Según esta formulación conciliar, corresponde a los obispos ordenar a los nuevos obispos, pero como esta proposición tuvo su historia en el seno del Concilio, interesa reconstruirla.

A lo largo de las relaciones, tanto en el aula como a nivel de comisión doctrinal, la ordenación episcopal aparecía siempre propuesta como un quehacer ministerial restringido a los obispos. En la medida que el texto de la constitución más se iba perfilando, esta manera de concebir al ministro de la ordenación episcopal adquiría el peso y la consistencia de una tesis casi definitiva. De tal forma era esto así, que el *textus emendatus,* el que votaron los Padres capítulo a capítulo después de haber escuchado la famosa relación de König y de Parente, decía que los obispos solamente —*soli episcopi*— pueden por medio del sacramento del orden asumir a los nuevos elegidos en el cuerpo episcopal [22]. Se trataba de una formulación restrictiva que reconocía sólo a los obispos como ministros exclusivos de la ordenación episcopal. Sin embargo, cuando se procedió a votar el texto de manera definitiva antes de la promulgación solemne, la sentencia que restringía sólo a los obispos la capacidad de ordenar a otros obispos recibió enmiendas, de tal forma que el resultado de la votación obligó a la comisión teológica a corregir el texto suprimiendo el *sólo los obispos,* es decir, haciendo desaparecer el carácter restrictivo de la ordenación vinculada a los obispos y aceptar el indeterminado *es de los obispos* [23]. Parece ser que la razón motivan-

[19] DS 1326.

[20] LENNERZ, H., o.c., p.140, hace una explícita referencia al concilio de Florencia cuando habla del ministro extraordinario del orden.

[21] LG 21: «Episcoporum est per Sacramentum Ordinis novos electos in corpus episcopale assumere».

[22] *Acta Synodalia,* vol.III, Pars I, p.215: «Soli Episcopi per Sacramentum Ordinis novos electos in corpus episcopale assumere possunt».

[23] BETTI, U., *La dottrina sull'episcopato del concilio Vaticano II* (Roma 1984) p.292-293.

te de estas enmiendas, y por ello del cambio introducido, fue la conciencia de cuanto había ocurrido en la Iglesia de Alejandría [24].

Betti hace notar sagazmente que con esta fórmula se afirma de hecho la competencia de los obispos para ordenar a los nuevos obispos, aunque también se reconoce que no es exclusiva de ellos, e implícitamente admite la posibilidad de alguna excepción. Reconoce que el texto dice esto, y al juzgarlo teológicamente lo califica de desilusionante [25].

Lécuyer, al glosar el texto del Vaticano II sobre el ministro de la consagración episcopal, escribe literalmente: «La formulación es prudente: no se dice explícitamente que sólo los obispos, y sin ninguna excepción, puedan consagrar un nuevo obispo... Se nos permitirá lamentar esta excesiva prudencia» [26]. Para medir el alcance de estas palabras, hay que recordar que Lécuyer había sido, antes y dentro del Concilio, el gran defensor de la sacramentalidad del episcopado.

El P. Bertrams ofrece su interpretación desde la lógica canónica, y advierte en esta formulación conciliar una notoria incongruencia por cuanto implícitamente admite que quienes no poseen la plenitud del sacerdocio puedan conferirla sacramentalmente. Muy en consecuencia con su comprensión del episcopado a partir de la capitalidad eclesial, concluye Bertrams que si el presbítero no continúa en toda su extensión la misión de Cristo, tampoco debe ser capaz para instituir sacramentalmente a quien es cabeza de la Iglesia, lo cual corresponde en exclusiva a los obispos. Bertrams acepta la proposición conciliar, como no podía hacer de otra manera, pero piensa que el

[24] Con respecto a la práctica de la Iglesia alejandrina véase: DUCHESNE, L., *Histoire ancienne de l'Église*, tome I (Paris 1906) p 94, LECUYER, J , «Le problème des consécrations épiscopales dans l'Église d'Alexandrie», en *BLE* 4 (1964) 241-257.

[25] BETTI, U , o c , p.275 «La Commissione dottrinale, lasciando da parte la questione intricata de ordinare presbiteri e diaconi sia in potere anche dei semplici sacerdoti, sembrava decisa a non far cedimenti per quanto riguarda il conferimento della consecrazione episcopale. Ma poi rinunzia anche a questo. Nel testo promulgato non si ha più di una constatazione di fatto e proprio dei vescovi, cioè loro proprietà inalienable, consecrare altri vescovi. Ma non sono precluse possibili eccezioni . Non è detto però che esso competa esclusivamente loro Il testo conciliare bisogna accettarlo così com'è Ma non si può negare che teologicamente è deludente». En p 293 añade· «Si afferma dunque solo una prerogativa inalienabile dei vescovi: senza riconoscerla loro anche come esclusiva»

[26] LECUYER, J., «El episcopado como sacramento», en BARAUNA, G , *La Iglesia del Vaticano II,* vol II, p.748. Parece que sostiene otro punto de vista en el artículo que publica también en *La Iglesia del Vaticano II,* vol II, con el título «La triple potestad del obispo» En esta ocasión, al querer precisar la nota diferencial entre el obispo y el presbítero por razón de la potestad de santificar, escribe en p.885· «Siempre permanecerá en pie el que la ordenación episcopal no puede jamás ser conferida mas que por los obispos»

principio establecido por el Concilio ha de ser tomado en sentido exclusivo [27].

Estos son los datos que aportan las actas del Vaticano II y algunas interpretaciones de teólogos, todos ellos cualificados, que se han referido a la cuestión planteada por el Concilio sobre el ministro de la ordenación episcopal.

II. SUJETO DEL ORDEN

El varón, sujeto de la ordenación

El Código de Derecho Canónico propone que la ordenación sagrada tan sólo la puede recibir válidamente un varón que esté bautizado [28]. Sobre esta norma canónica no se reconoce excepción alguna en la historia de la Iglesia. Tan sólo en ambientes heréticos se han formulado proposiciones en contra, como ocurrió entre los valdenses, cuando hacían depender la potestad sacerdotal del mérito personal y no del oficio recibido mediante la ordenación. Por lo que cualquiera, incluidas las mujeres, a partir de su bondad personal, era considerado vicario de los Apóstoles [29].

Mediante esta legislación canónica, la Iglesia pone de manifiesto que el sujeto del orden es un varón bautizado. Pero hay que tener en cuenta que quien se ordena es una persona que ha de responder libremente a la llamada vocacional y ha de estar capacitada para emitir su respuesta; por ello la Iglesia ha promulgado en su legislación una serie de normas que afectan a la capacidad del sujeto que ha de recibir la ordenación. Porque ordenarse es lo mismo que recibir un sacramento que obra *ex opere operato,* pero es también la aceptación personal del don que Dios le otorga por la mediación de la Iglesia. Cuando el sujeto varón y bautizado manifiesta en su proceder vivencial las condiciones exigidas por la Iglesia, se convierte de hecho en sujeto capaz para recibir la sagrada ordenación.

La Iglesia, al determinar en sus normas las condiciones físicas, intelectuales y morales que han de acompañar al candidato a las órdenes sagradas, no hace más que traducir al actual lenguaje jurídico las condiciones que en las Cartas Pastorales se exigen tanto para el

[27] BERTRAMS, W., «De differentia inter sacerdotium episcoporum et presbyterorum», en *PRMCL* 59 (1970) p 210, nota 26.

[28] Can.1024: «Sacram ordinationem valide recipit solus vir baptizatus»

[29] Cf GRUNDMANN, H , «Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter», en *Ausgewahlte Aufsätze,* Teil I, *Religiose Bewegungen* (Stuttgart 1976) p 69

obispo-presbítero [30] como para el diácono [31]. Y con este comportamiento, la Iglesia está procurando que el sujeto que ha de ser ordenado reúna en sí aquellas condiciones que le capaciten para ser un instrumento idóneo en manos de Jesucristo, en cuyo nombre y representación ha de actuar.

¿Es posible ordenar a la mujer?

En nuestros días, y como consecuencia de la reconsideración de la mujer que se está obrando en muchos ambientes de la sociedad, se ha suscitado un movimiento teológico en favor de su ordenación sacerdotal. Por tratarse de un asunto en el que han intervenido no pocos teólogos [32] y ante cuya temática han adoptado activamente una posición doctrinal dos papas, interesa estudiarlo con cierta atención. Para ello abordaremos un par de cuestiones con las que esclarecer este tema que, a nivel de planteamiento teológico, se ha de calificar de novedad.

a) *Planteamiento histórico*

Antes de tratar directamente la posibilidad de la ordenación de la mujer desde una perspectiva estrictamente teológica y sacramental, es conveniente reconstruir las circunstancias que han ido configurando esta nueva cuestión. Y, como dato de obligada referencia histórica, proponemos en primer lugar la declaración *Inter insigniores,* de la Sagrada Congregación de la Fe, firmada el 15 de octubre, fiesta de santa Teresa de Jesús, de 1976, y publicada el 27 de enero de 1977.

Esta declaración, que no es un documento personal del Papa, sino de la Sagrada Congregación de la Fe, pero que se publica con el beneplácito y el reconocimiento de Pablo VI, es la toma de posición católica ante una serie de hechos acaecidos, y de escritos aparecidos progresivamente a partir de septiembre de 1958, cuando la Iglesia luterana de Suecia se determinó a admitir a las mujeres al ministerio de pastor. Con el fin de ofrecer un esquema objetivo y claro de lo ocurrido a partir de aquella fecha, recurrimos a los datos aportados por un experto de la Sagrada Congregación de la Fe en el informe que elaboró con ocasión de haber sido publicada la declaración *Inter insigniores* [33].

30 1 Tim 3,2-7.

31 1 Tim 3,8-12.

32 Resultando imposible dar una referencia incluso aproximada de los autores que desde un punto de vista u otro han tratado sobre el sacerdocio de la mujer, como una orientación posible remitimos a la Bibliografía general.

33 AA. VV., *Misión de la mujer en la Iglesia* (Madrid 1978) p.39-67: «Ocasión y motivo de la Declaración».

Según las noticias aportadas por este experto, a la determinación de la Iglesia de Suecia hubo que añadir un nuevo acontecimiento, pues en 1971 y en 1973 el obispo anglicano de Hong Kong ordenó a tres mujeres con el consentimiento del sínodo de aquella Iglesia local. El fenómeno, en aquel momento, se presentaba como un movimiento fuerte aunque discutido, como lo demuestra lo ocurrido un año después, en 1974, cuando los episcopalianos de Filadelfia ordenaron once mujeres, pero dicha ordenación fue declarada inválida por la Cámara de los Obispos, órgano supremo de gobierno en aquella Iglesia. En el año siguiente se dio un hecho dotado de máxima significación dentro de las Iglesias cristianas nacidas de la Reforma, ya que en la reunión de Quebec, tenida en junio de 1975, el Sínodo General de la Iglesia anglicana de Canadá propuso que se admitiese como válida la ordenación de la mujer. Escasamente un mes después, concretamente en julio del mismo año, el Sínodo General de la Iglesia anglicana de Inglaterra hacía suya la misma propuesta. Esta última determinación tuvo una gran repercusión en la Iglesia católica por tratarse de una comunidad con pretensiones de sucesión apostólica y con la que la Santa Sede mantenía conversaciones ecuménicas con la mira puesta en la unidad de las dos Iglesias. Este comportamiento de la Comunión anglicana dio pie a un cruce de cartas entre el Dr. Coggan, Arzobispo de Cantorbery, y Pablo VI, que conviene reconstruir.

El 9 de julio de 1975 Coggan escribía a Pablo VI y le informaba de «la lenta pero constante difusión en el seno de la Comunión anglicana de la convicción de que no existen en principio objeciones fundamentales contra la ordenación de la mujer». La nueva idea se concretaba, en expresión de la máxima autoridad anglicana, en que no existen objeciones fundamentales, en el terreno de los principios, que se opongan a la ordenación sacerdotal de la mujer.

A la notificación del Arzobispo de Cantorbery contestó Pablo VI el 30 de noviembre y, tomando postura ante la afirmación propuesta como noción fundamental, escribe: «La Iglesia católica sostiene que no es admisible ordenar mujeres para el sacerdocio por razones verdaderamente fundamentales. Tales razones comprenden: el ejemplo, consignado en las Sagradas Escrituras, de Cristo que escogió sus Apóstoles sólo entre varones; la práctica constante de la Iglesia, que ha imitado a Cristo, escogiendo sólo varones; y su viviente magisterio, que coherentemente ha establecido que la exclusión de las mujeres del sacerdocio está en armonía con el plan de Dios para la Iglesia».

Unos meses después, el 10 de febrero de 1976, insistió de nuevo el Arzobispo de Cantorbery, y en esta ocasión, apoyándose en la

categoría teológica de la vital acción del Espíritu Santo sobre la Iglesia, proponía que «la unidad [de la Iglesia] se manifestará en una diversidad de legítimas tradiciones». El 23 de marzo de 1976 contestaba el Papa, quien, adivinando lo que vendría y manifestando su consciente preocupación por el daño que la ordenación de las mujeres en la Comunión anglicana iba a acarrear para el acercamiento ecuménico de las dos Iglesias, manifestaba «la tristeza que sentimos al chocar con este nuevo obstáculo, con esta amenaza que se proyecta sobre el camino [de la unidad]» [34].

En este diálogo entre el Arzobispo de Cantorbery y el Papa se han puesto de manifiesto los dos puntos de vista enfrentados, y mientras para los anglicanos no existen razones fundamentales en contra de la ordenación de la mujer, para la Iglesia católica sí que existen. Y Pablo VI las ha enumerado.

El comportamiento que el Arzobispo de Cantorbery había insinuado en su primera carta ha ido creciendo, y, recurriendo a motivos de índole sociológica, se ha querido ver en el hecho de no ordenar a la mujer un testimonio que evidencia la marginación que secularmente ha padecido en la Iglesia. Si Jesucristo no la eligió, afirman quienes adoptan tal posición, es porque hizo suya la situación sociológica de aquel momento que postergaba a la mujer. Y si la Iglesia ha continuado no otorgándole la ordenación, ha sido por la misma causa. A este planteamiento, como veremos después, han dado explícita respuesta la voz del Papa y las reflexiones de los teólogos.

Este es el panorama conceptual que se ha ido diseñando en torno a la ordenación de la mujer, y que ha sido refrendado en el seno de la Iglesia anglicana, desde el momento que ha concedido la ordenación sacerdotal a las mujeres. Ante tal modo de proceder, la Iglesia católica por la carta apostólica de Juan Pablo II ha reafirmado el firme y claro pensamiento de Pablo VI [35]. Esta es la situación actual. El hecho admitido por la Iglesia anglicana, y el rechazo de la Iglesia católica en dos claros y firmes documentos: la declaración de la Sagrada Congregación de la Fe y la carta apostólica de Juan Pablo II. Antes de entrar en el estudio de la doctrina contenida en ambos documentos, y como preámbulo del mismo, es conveniente formular una consideración teológica sobre la mujer y recomponer la legislación de la Iglesia sobre el lugar que le ha concedido en la liturgia.

[34] Las cuatro cartas aparecen traducidas en *L'Osservatore Romano*, edición en castellano, del 5 de septiembre de 1976, p.9 (409).

[35] JUAN PABLO II, *Carta Apostólica sobre la ordenación sacerdotal reservada sólo a los hombres* (Libreria Editrice Vaticana, 1994).

b) *Pensamiento teológico sobre la mujer*

Como quiera que lo que se trata de discernir en este momento es el lugar posible de la mujer en la Iglesia ejerciendo el ministerio sacerdotal, hemos de tener en cuenta las palabras de Juan Pablo II que dicen: «La meditación sobre los fundamentos antropológicos y teológicos de la mujer debe iluminar y guiar la respuesta cristiana a la pregunta, tan frecuente, y a veces tan aguda, acerca del espacio que la mujer puede y debe ocupar en la Iglesia y en la sociedad» [36]. Estimulados por esta autorizada recomendación emprendemos este somero análisis. Para plantear una reflexión que, a partir de la teología, nos permita describir una consideración seria y ponderada sobre la mujer, hay que comenzar precisando que la razón sexuada del hombre y de la mujer es un dato constitutivo en la especie humana, dentro de la cual se realiza la propia realidad personal del individuo. El yo de cada uno, el yo del hombre y el de la mujer, es un yo concretado por el sexo y que se realiza de un modo peculiar desde el mismo [37].

Según la narración del Génesis, Dios creó al hombre a imagen suya, macho y hembra los creó [38]. A partir del Génesis, existe una identidad y una diferencia entre el hombre y la mujer. Identidad sustancial en cuanto uno y otra son imagen de Dios [39]; diferencia cualitativa en cuanto desde el sexo él es macho y ella es hembra. La lectura de los datos bíblicos ofrecidos por el Génesis permite concluir que en la creación, en la primera página de la historia de la humanidad escrita directamente por la mano de Dios, el hombre y la mujer son iguales en su estructura personal, y el destino que de cara a Dios ha de vivir cada uno de ellos debe ser coincidente a partir de su igualdad [40].

El primer atisbo de una sujeción de la mujer al hombre aparece en el Génesis cuando tras el pecado Dios le dice: «Tantas haré tus

[36] JUAN PABLO II, *Christifideles laici* 50.

[37] JUAN PABLO II, *Christifideles laici* 50: «La condición para asegurar la justa presencia de la mujer en la Iglesia y en la sociedad es una más penetrante y cuidadosa consideración de los fundamentos antropológicos de la condición masculina y femenina, destinada a precisar la identidad personal propia de la mujer en su relación de diversidad y de complementariedad con el hombre, no sólo por lo que se refiere a los papeles a asumir y las funciones a desempeñar, sino también, y más profundamente, por lo que se refiere a su estructura y a su significación personal».

[38] Gén 1,27.

[39] JUAN PABLO II, *Christifideles laici* 50: «Empeñándose en la reflexión sobre los fundamentos antropológicos de la condición femenina... la Iglesia quiere obedecer a Dios, quien, creando al hombre "a imagen suya", "varón y mujer los creó"; así como también quiere acoger la llamada de Dios a conocer, a administrar y a vivir su designio. Es un designio que "al principio" ha sido impreso de modo indeleble en el mismo ser de la persona humana —varón y mujer— y, por tanto, en sus estructuras significativas y en sus profundos dinamismos».

[40] ARNAU-GARCIA, R., «Presupuestos teológicos para una reflexión sobre la mujer», en *La mujer en la educación y la cultura* (Valencia 1975) p.90-100.

fatigas cuantos sean tus embarazos: con trabajo parirás los hijos. Hacia tu marido irá tu apetencia, y él te dominará» [41]. Se trata de la sanción impuesta por Dios a la mujer por haber sido el cauce que condujo la tentación diabólica hasta el hombre. Conjugando el doble planteamiento sobre la mujer que se ofrece en el Génesis, el de la igualdad creacional y el de la subordinación por el pecado, es lícito concluir que por derecho creacional, al que hemos de llamar natural, la mujer no ha de estar subordinada al hombre, aunque, a tenor del Génesis, sí ha de estarlo por efecto del pecado que altera el orden de la creación.

Es cierto que esta ley del pecado que pesa sobre la mujer es la sanción de Dios, pero las penas con las que Dios castigó al hombre han sido reparadas por Cristo, con cuya gracia la mujer puede superar la gravosa subordinación al hombre, efecto del pecado, para recuperar la relación interpersonal que le otorgó Dios en la creación. Con toda verdad se puede decir que el Evangelio es para la mujer la buena nueva de la liberación personal porque tan sólo ella, y no el varón, había sido sancionada con el peso de la subordinación.

Formulada esta conclusión, cabe preguntarse sobre la licitud de la misma, si se toman en consideración determinados textos del Nuevo Testamento. San Pablo propone en dos ocasiones que el hombre es la cabeza de la mujer [42]. ¿Se trata de establecer como ley cristiana la subordinación de la mujer al hombre? Para contestar a esta pregunta interesa estudiar por separado los dos textos.

En 1 Cor san Pablo establece ciertamente un orden de subordinación desde la precedencia, aunque no de subordinación peyorativa. Cristo aparece subordinado a Dios, el hombre a Cristo, y la mujer al hombre. Si para Cristo y el hombre no es peyorativa la subordinación, tampoco lo es para la mujer. Y que san Pablo en esta ocasión no pensaba en términos denigrantes para la mujer, se deduce de sus propias palabras cuando, al terminar el desarrollo del pensamiento que expone, afirma: ni la mujer sin el hombre, ni el hombre sin la mujer. Porque si la mujer procede del hombre, el hombre a su vez nace mediante la mujer [43]. La igualdad interpersonal ha quedado perfectamente establecida en este texto paulino, cargado de perceptibles resonancias antropológicas que arrancan de los ya analizados textos del Génesis.

En el texto de Efesios [44] la afirmación de la capitalidad del varón sobre la mujer, en vez de tener un sentido denigrante para ésta, lo

[41] Gén 3,16.
[42] 1 Cor 11,3; Ef 5,23.
[43] 1 Cor 11,12.
[44] Ef 5,22-31.

tiene de exaltación, pues la compara a la Iglesia, por cuyo amor Cristo se entregó a la muerte, como el esposo debe entregarse por la esposa. Nadie podrá ver en este pasaje paulino un planteamiento antifeminista.

Hay un texto en san Pablo que merece especial atención. Se trata de aquel en que manda que las mujeres callen en las asambleas porque no les está permitido tomar la palabra, y si quieren saber algo, que lo pregunten a sus propios maridos en casa [45]. Exegéticamente no resulta fácil comprender este mandato paulino [46] si se tiene en cuenta que en otro lugar de esta misma carta [47] ha admitido que la mujer ore y profetice en la asamblea, con tal que lo haga con la cabeza cubierta. Para reforzar la aceptación por Pablo del profetismo de la mujer en la asamblea, hay que recordar que a lo largo de la Sagrada Escritura no son pocas las mujeres que han aparecido ejerciendo el don del profetismo. Así, María, la hermana de Aarón, profetizaba bajo la acción del Espíritu Santo [48]. Débora la profetisa administraba justicia en nombre de Yahveh [49]; Juldá fue profetisa en Jerusalén [50]; Ana fue la primera en anunciar la esperada redención de Israel [51], y las cuatro hijas de Felipe, uno de los Siete, profetizaban [52]. Con esta serie de testimonios queda ratificado que las mujeres han hablado proféticamente en la asamblea impulsadas por el Espíritu. Para coordinar el texto paulino con los datos bíblicos que le preceden, cabe suponer que san Pablo, al prohibir que las mujeres hablen en la asamblea, lo único que pretendía era poner un poco de orden en unas reuniones que, según el testimonio del mismo Apóstol, no siempre discurrían con la ejemplaridad que fuera de desear [53]. Y no han faltado exegetas que han propuesto como solución que estos versículos no son originales de Pablo, sino una interpolación tardía, perteneciente a una época en la que habían sido limitados los derechos de la mujer en la Iglesia [54].

Para fundamentar en san Pablo una reflexión teológica sobre la mujer, hay que recurrir a sus textos bautismales. De entre los varios posibles, elegimos el de Gálatas que dice: «Todos los bautizados en

[45] 1 Cor 14,34-35.

[46] KUSS, O., *Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater* (Regensburg 1940) p.182-183.

[47] 1 Cor 11,5.

[48] Ex 15,20.

[49] Jue 4,4-5.

[50] 2 Re 22,14-20.

[51] Lc 2,36-38.

[52] Hech 21,9.

[53] Cf. KUSS, O., o.c., p.183.

[54] SCHELKLE, K. H., «Papel de las mujeres en la Iglesia», en *Concilium* 43 (1969) p.367.

Cristo os habéis revestido de Cristo, ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo» [55]. Esta referencia directa a la equiparación de la mujer con el hombre ha llevado a González Ruiz a preguntarse si plantea como posible la emancipación de la mujer. El mismo autor ofrece la respuesta y contesta que directamente no es éste el tema propuesto por san Pablo, aunque la doctrina expuesta en este pasaje podría dar pie para abordar el problema «social» de las diferencias injustas entre esclavos y libres, judíos y griegos, hombres y mujeres [56]. Por nuestra parte pensamos que la auténtica aportación de este texto en favor de la mujer es presentarla unida a Cristo en la Iglesia de igual forma como lo está el varón. La formulación negativa de Pablo permite traducirla positivamente y afirmar que en Cristo el hombre y la mujer son iguales por su unión con Cristo.

Fruto de esta igualdad personal, la mujer recibe la gracia igual que el hombre y puede ser tan fiel como él. Y como quiera que lo auténticamente importante en la vida cristiana es el comportamiento por la fidelidad a la gracia, una mujer, la más sencilla de todas ellas, puede ser la más grande en el reino de los cielos por su prontitud al corresponder al don divino de la gracia [57]. En esta posibilidad de responder conscientemente al don de Dios y de realizarse como una persona radica, hablando cristianamente, la grandeza posible de la mujer.

c) *La mujer en la liturgia*

A partir de la doctrina sobre el sacerdocio común de los cristianos, expuesta con tanta precisión por el Concilio Vaticano II, parecería lógico que la mujer tuviese en el altar las mismas atribuciones que el varón, salvo aquellas que son estrictamente sacramentales y ministeriales. Sin embargo hay que reconocer que no ha sido así. Es verdad que se le han reconocido determinados derechos litúrgicos de cierta importancia, como la lectura de los libros sagrados, menos el Evangelio, pero la norma que ha estado vigente hasta hace contados días ha sido la que prohibía que las mujeres sirviesen al altar [58]. En otra norma, a simple vista menos restrictiva, se ha precisado que pueden ser confiados a la mujer los ministerios que no se ejercen dentro del presbiterio [59]. En la instrucción *Immensae caritatis* se le

[55] Gál 3,27.

[56] GONZALEZ RUIZ, J. M., *Epístola de san Pablo a los Gálatas* (Madrid 1964) p.184-185.

[57] Cf. Mt 5,19.

[58] DLP 216.

[59] DLP 617 y 1089.

permite a la mujer ser ministro extraordinario de la comunión [60]. Una interpretación auténtica de la Santa Sede ha abolido estas leyes en lo que tienen de restrictivas, y ha permitido al obispo diocesano que, oída la Conferencia episcopal, pueda conceder que la mujer sirva al altar igual que lo puede hacer el varón seglar, siempre que no se trate de los ministerios laicales, que la mujer no puede recibirlos. Esta legislación tiene su historia que interesa reconstruir.

Se formuló una pregunta a la Comisión Pontificia del Código de Derecho Canónico a partir del canon 230, que legisla que todos los seglares, con el pertinente encargo, pueden ejercer una serie de ministerios como el ser lectores, cantores e incluso, si la necesidad lo requiere, poder presidir la oración de los fieles, bautizar y administrar la comunión. El parágrafo segundo del canon habla de los laicos en general, y a partir de esta formulación se preguntó si los laicos, hombres o mujeres, pueden ser admitidos al servicio del altar. La respuesta fue afirmativa. La consulta fue estudiada en la reunión del 30 de junio de 1992, y el 11 de julio de 1992 Juan Pablo II ratificaba la respuesta [61]. Esta disposición tuvo su amplia difusión, y por lo tanto la posibilidad de aplicación, por la circular del cardenal Javierre del 15 de marzo de 1994, en la que precisaba que debe explicarse a los fieles que las mujeres, a tenor del canon 230/2, pueden ser lectoras en las celebraciones litúrgicas, administrar la comunión, como ministros extraordinarios de la Eucaristía, y celebrar los restantes oficios a los que se refiere el apartado 3 de dicho canon [62]. Esta disposición, aunque a simple vista pueda parecer insignificante, tiene una densa carga de significación por cuanto permite establecer la igualdad litúrgica entre el hombre y la mujer a partir del sacerdocio común de los fieles.

Una vez revisadas las normas eclesiales que regulan el comportamiento litúrgico de la mujer, se ha de dar un paso adelante y reconstruir el pensamiento oficial de la Santa Sede sobre la posibilidad de que la mujer sea sujeto apto para recibir la ordenación sacerdotal e hipotéticamente también la episcopal.

d) *Proposiciones papales sobre la ordenación de la mujer*

De manera directa, la Santa Sede ha expuesto su pensamiento acerca de la ordenación de la mujer en tres ocasiones distintas: en las dos cartas de Pablo VI al Arzobispo anglicano de Cantorbery, en la declaración *Inter insigniores* de la Sagrada Congregación de la Fe, y en la carta apostólica de Juan Pablo II.

[60] DLP 952 y 953.
[61] AAS 86 (1994) p.541.
[62] AAS 86 (1994) p.542.

Tomando como punto de partida el pensamiento de Pablo VI, hay que proponer que la Iglesia rechaza la ordenacion de la mujer por una razón en si misma fundamental, y esta es que Cristo escogió a sus Apostoles tan solo entre los varones y que la práctica constante de la Iglesia se ha mantenido siempre fiel al comportamiento inicial del Señor [63] Estas dos razones son las que se repetiran y se analizaran, ampliandolas, en los restantes documentos oficiales de la Iglesia católica

Asi la Sagrada Congregación de la Fe, en la *Declaracion* por ella formulada, sostiene que la Iglesia, por fidelidad al ejemplo de su Señor, no se considera autorizada a admitir a las mujeres a la ordenacion sacerdotal [64] Para medir el peso de esta razón, en la que apoya la Iglesia su determinación, hay que tener presente que no se trata de un argumento conjetural, sino de una razon que parte del mismo proceder de Jesucristo La Iglesia apela una y otra vez a esta fundamentacion y confiesa que quiere permanecer fiel al tipo de ministerio sacerdotal deseado por el Señor, Jesucristo, y mantenido cuidadosamente por los Apóstoles [65]

La *Declaración,* a la hora de fundamentar en Jesucristo la determinacion de la Iglesia, rechaza que se pueda probar de modo categórico que Jesucristo procedió impulsado por motivaciones meramente socio-culturales cuando no admitió a la mujer al apostolado [66] Según el parecer de la Sagrada Congregación, Jesucristo obró motivado por un mero acto de su propia voluntad libre al llamar a los que él quiso para enviarles a predicar [67] Y eligió a los Doce, que eran varones Y en fidelidad a este mandato institucional del Señor ha procedido la Iglesia a lo largo de su bimilenaria tradición En atención a esta manera de proceder fielmente observada, la declaracion *Inter insigniores* apostilla que la Iglesia sigue esta práctica porque la considera conforme con el plan dispuesto por Dios para su Iglesia [68]

En conceptual coincidencia con este modo de pensar, Juan Pablo II en su carta apostólica escribe «En la admision al sacerdocio ministerial, la Iglesia ha reconocido siempre como norma perenne el modo de actuar de su Señor en la elección de los doce hombres que El puso como fundamento de su Iglesia» [69] El hecho de la fidelidad de la Iglesia a la voluntad institucional de Jesucristo, al llamar sólo a los varones para el ministerio apostólico, ha de ser valorado teoló-

[63] EDIL 3468
[64] DLP 3004
[65] DLP 3005
[66] DLP 3010
[67] Mc 3,13
[68] DLP 3014
[69] JUAN PABLO II, *Carta Apostolica* 2

gicamente con el reconocimiento de estar ante una cuestión que afecta a la misma substancia del sacramento, sobre la cual la Iglesia reconoce no tener potestad alguna En torno a esta idea se expresa Von Balthasar en estos términos «La intrínseca referencia del ministerio sacerdotal al varon en una historia ininterrumpida de dos mil años muestra con suficiente claridad que la Iglesia la incluye en la substancia que le fue dada desde su misma fundación» [70] Si esta proposición se entiende a la luz del magisterio de la Iglesia en Trento [71], se ha de concluir que el sujeto de la ordenación, por afectar a la substancia del sacramento, no puede ser alterado por la Iglesia, que no tiene potestad para ello En una línea de pensamiento afín con la recién expuesta de Von Balthasar, aunque desde otra perspectiva conceptual, Ratzinger escribe «El sacerdocio es un sacramento Esto significa que no se trata de una profesión que está a disposición de la "institución" Iglesia, sino que es algo previo a ella, de lo que no puede disponer a su antojo» [72] Los límites que la Iglesia tiene ante los sacramentos son aquellos que le vienen impuestos desde la misma determinación de Jesucristo al instituirlos, y la determinacion del varón como sujeto del orden es reconocida por la Iglesia como una cualidad inherente a la misma substancia del sacramento y por ello inalterable

Desde aquí han de entenderse las palabras de Juan Pablo II al terminar su carta apostólica, y al proclamar que la ordenación es exclusiva de los varones Dada la fuerte expresión literaria de tipo jurídico con que cierra la reflexión, la damos literalmente Dice así «En virtud de mi ministerio de confirmar en la fe a los hermanos, declaro que la Iglesia no tiene en modo alguno la facultad de conferir la ordenación sacerdotal a las mujeres, y que este dictamen debe ser considerado como definitivo por todos los fieles de la Iglesia» [73]

La intención del Papa, claramente manifestada, es dar por zanjada esta cuestión desde el punto de vista católico Ahora bien, ¿estamos ante una nueva proposición de fe? Ciertamente que no El Papa no ha dicho que haya declarado un dogma, sino que desde su autoridad apostólica ha dado por resuelta una polémica, y que todos los fieles de la Iglesia católica tienen obligación de prestar obediencia a la determinación pontificia y de asumir como doctrina propia la enseñada por Juan Pablo II en el ejercicio de su supremo ministerio apostólico

[70] VON BALTHASAR, H U, «Importancia de la tradicion ininterrumpida de la Iglesia sobre la intrinseca referencia del sacerdocio al varon», en *Mision de la mujer* p 96

[71] DS 1728 «Salva illorum substantia»

[72] RATZINGER, J, «El sacerdocio del hombre ¿una ofensa a los derechos de la mujer?», en *Mision de la mujer* p 153

[73] JUAN PABLO II, *Carta Apostolica* 4

e) *Conclusión*

La conclusión queda claramente expuesta al decir que la mujer no es sujeto de la ordenación ministerial, ni como presbítero ni, mucho menos, como obispo. Esta determinación de la Iglesia, que se fundamenta en el derecho divino manifestado en la institución del sacramento del orden, ¿no es un ultraje a la mujer?

La Iglesia ha salido al paso de esta supuesta cuestión, y, superando todo subjetivismo, ha distinguido entre función ministerial y honor personal. Con respecto a la funcionalidad del ministerio ha propuesto en la Declaración *Inter insigniores:* «El sacerdocio no es conferido como un honor o ventaja para quien lo recibe, sino como un servicio a Dios y a la Iglesia» [74]. Esta doctrina, que tiene en sí un valor absoluto y no sólo circunstancial al tomar en consideración a la mujer como posible sujeto del sacramento del orden, ha sido reforzada por Juan Pablo II cuando, de manera concisa y a la par repleta de doctrina, ha enseñado que los más grandes en el Reino de los cielos no son los ministros, sino los santos [75]. Los ministros son servidores de los santos, de los consagrados a Dios por el bautismo, y con los que se esfuerzan para que adapten su vida a la consagración bautismal. A los santos, ónticamente considerados a partir de la consagración bautismal, y moralmente valorados desde su esfuerzo personal, sirven los ministros. El ministerio no es, pues, un honor, sino un servicio. El único honor cristiano es el de la fidelidad a la gracia, y en esto la mujer es exactamente igual que el hombre, y una mujer puede escalar lugares mucho más altos que los ministros. En el tiempo de santa Teresa de Jesús hubo muchísimos dignatarios eclesiásticos que desde la funcionalidad de su ministerio tuvieron mayor relieve que la Santa, pero a la hora de la verdad es Teresa de Jesús, una mujer, la que brilla con luz potente desde el honor de su santidad personal, e ilumina a cuantos ministros aspiran hoy a recorrer decididamente el camino que conduce hacia Dios.

Plantear la cuestión del posible sacerdocio de la mujer desde categorías sociológicas equivale a sacar el problema de su justo lugar, que es el del Nuevo Testamento y el del magisterio de la Iglesia. Y desde ambas premisas la negativa ha resultado clara y convincente.

[74] DLP 3021.

[75] JUAN PABLO II, *Carta Apostólica* 3; *Cruzando el umbral de la esperanza* (Barcelona 1994) p.35: «Significa mucho más *christianus* que no *episcopus*, aunque se trate del Obispo de Roma».

CAPÍTULO XII

EL DIACONADO EN LA IGLESIA

BIBLIOGRAFIA

ALCALÁ, M., «Sobre el diaconado y la mujer», en OLIVER ROMÁN, M. (ed.), *El diaconado de la Iglesia en España* (Madrid 1987) p.187-188; ARNAU-GARCÍA, R., «El diaconado como carisma y ministerio», en *El ministerio en la Iglesia* (Valencia 1991) p.65-88; BELTRANDO, P., *Diaconi per la chiesa* (Milano 1977); COLSON, J., «Der Diakonat im Neuen Testament», en RAHNER, K.-VORGRIMLER, H. (eds.), *Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates* (Freiburg 1962), p.3-22; COLSON, J., *La funzione diaconale alle origine della Chiesa* (Roma 1962); CROCE, W., «Aus der geschichte des Diakonates», en RAHNER, K.-VORGRIMLER, H., o.c., p.92-128; CROCE, W., «Der Diakonat nach den kirchlichen Lehräuserungen», en RAHNER, K.-VORGRIMLER, H., o.c., p.205-219; HUARD, J., «Des diacres pour notre temps», en *MD* 102 (1970) 82-96; OLIVER ROMÁN, M. (ed.), *El diaconado de la Iglesia en España* (Madrid 1987); RAHNER, K.-VORGRIMLER, H. (eds.), *Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates* (Freiburg 1962); SÁNCHEZ BOSCH, J., «Diakonía y diaconado en el Nuevo Testamento», en OLIVER ROMÁN, M., o.c., p.39-64.

I. PRESENTACION

La reflexión sobre el diaconado, tal y como ha sido llevada a cabo por la teología contemporánea, queda encuadrada dentro de las cuestiones replanteadas en la teología sacramental del ministerio a raíz de las nuevas orientaciones del Vaticano II. Ya con anterioridad al Concilio empezó a tomar cuerpo en la teología católica la reconsideración del diaconado, pero ha sido después del Concilio cuando esta preocupación se ha dejado sentir con fuerza.

Dos motivos concretos habían impulsado ya antes del Vaticano II a tomar en consideración el diaconado. El primero fue el deseo de otorgar un estatuto eclesial a aquellos laicos que en Alemania prestaban un servicio permanente al movimiento asistencial *Caritas*. El segundo se dio durante la segunda guerra mundial en torno al horroroso campo de concentración de Dachau, cuando el P. Otto Pies y el sacerdote Wilhelm Schamoni recapacitaron sobre el apoyo caritativo que podrían prestar en el campo de concentración unos diáconos casados y que ejercieran una profesión seglar. Estos iniciales deseos motivaron la idea de una renovación del diaconado como estado permanente en la Iglesia. Y desde Alemania, su lugar de origen, se ex-

tendió a otros países de Europa [1]. Cuando el 30 de octubre de 1963 se pidió a los Padres del Vaticano II el voto orientativo sobre la oportunidad de instaurar el diaconado como grado distinto y permanente del ministerio sagrado, según la necesidad de las distintas regiones de la Iglesia, éstos otorgaron 1.588 votos afirmativos contra 525 negativos. Buena prueba de que la preocupación por el diaconado había prendido en la Iglesia. Después de un amplio estudio, el Concilio determinó que se restableciese como grado propio y permanente de la jerarquía [2]. A partir de este momento comenzó a ser una cuestión de cuyo interés da buena prueba la abundancia de trabajos que los teólogos contemporáneos le han dedicado [3].

Los estudios que abordan la teología del diaconado pretenden, en la medida de lo posible, responder a las preguntas que quedan pendientes en los planteamientos de épocas anteriores. Por nuestra parte, y para ofrecer una reflexión lo más acabada posible, abordaremos su estudio tomando como pauta las preguntas que se refieren a la base bíblica del diaconado, a la valoración que ha merecido por parte del magisterio eclesial, y a la reflexión sistemática que puede elaborarse a partir de los datos bíblicos y magisteriales.

II. DIACONIA Y DIACONOS EN EL NUEVO TESTAMENTO

El diaconado es, según el Nuevo Testamento [4], un ministerio en la Iglesia. Ahora bien, para concretar su contenido doctrinal neotestamentario, hay que comenzar precisando que en el Nuevo Testamento aparecen dos acepciones del término diaconado, las cuales se distinguen entre sí, a la vez que se relacionan. Por ello, la primera labor a realizar consistirá en analizar y precisar las distintas acepciones con que en el Nuevo Testamento se emplean el sustantivo *diákonos* (servidor), el verbo *diakonéo* (servir a la mesa) y el derivado *diakonía* (servicio) [5].

Dejando de lado aquellos textos neotestamentarios en los cuales el uso que se hace del vocablo es el meramente filológico y por lo tanto sin contenido teológico [6], en el Nuevo Testamento hay que dis-

[1] GALOT, J., *Teologia del sacerdozio* (Firenze 1981) p.202.

[2] LG 29.

[3] RAHNER, K.-VORGRIMLER, H., *Diaconia in Christo: Über die Erneuerung des Diakonats* (Freiburg 1962); en p.621-634 puede ser consultado un repertorio bibliográfico desde 1949 a 1962.

[4] COLSON, J., «Der Diakonat im Neuen Testament», en RAHNER, K.-VORGRIMLER, H., p.3-22; SANCHEZ BOSCH, J., «Diakonía y diaconado en el Nuevo Testamento», en OLIVER ROMÁN, M. (ed.), *El diaconado de la Iglesia en España* (Madrid 1987) 39-64.

[5] BEYER, H. W., «Diakonéo, diakonía, diákonos», en *ThWB*-I II, col.951-984.

[6] Así, por ejemplo, en Jn 2,5.9.

tinguir una triple acepción del término diaconado: *a)* la que hace referencia a la diaconía como un comportamiento cristiano; *b)* la que subraya el apelativo ministerial genérico de quien sirve al Evangelio y por él a la comunidad; *c)* la que denomina el ministerio eclesial específico del diaconado. Cada una de estas tres significaciones, manteniendo en sí su propia entidad, se implica de tal forma en las otras, que tan sólo considerándolas como aspectos de una misma realidad que se desarrolla en un proceso ascendente, es posible constatar con sentido histórico la aparición del ministerio diaconal en la Iglesia y especificar su naturaleza. Aunque, en fidelidad al texto revelado, habrá que comenzar estudiando la diaconía por dos razones. Porque aparece antes que el diaconado y porque tiene una acepción más universal que éste.

La diaconía como comportamiento

Servir a los demás, y con ello valorar el servicio al prójimo como digna posibilidad de realización personal, constituye una nota diferencial de la comprensión cristiana del hombre frente a toda antropología egocentrista. El yo abierto hacia el prójimo en un acto de servicio es la exigencia que brota de quien en fidelidad al mando de Cristo intenta realizar su vida en un comportamiento de amor, con el que cumple el mandato fundamental cristiano de vivir la caridad al prójimo.

Ya en el Antiguo Testamento, a partir del honor que suponía servir en el Templo, el servicio fue considerado como un valor positivo para el hombre. Esta doctrina, vislumbrada en el antecedente veterotestamentario, alcanzó su plenitud en Cristo, que no sólo propuso el servicio mutuo como el ideal para realizarse personalmente cuantos creen en su palabra, sino que otorgó a su propia existencia la razón de servicio: «Yo estoy en medio de vosotros como un servidor» [7], y culminó su servicio anonadándose en favor de los demás [8].

Desde el paradigma vivencial de Cristo, el cristiano, a tenor de la interpretación paulina, ha de vivir atendiendo en su obrar, más que a su propio interés, al interés de los otros [9]. Y, según el parecer petrino, incluso los dones espirituales recibidos por cada uno han de ser ofrendados al prójimo como prestación servicial [10]. El mandamiento del amor mutuo, distintivo específico de los cristianos [11], es el prin-

[7] Lc 22,27.
[8] Mt 20,28; Mc 10,45.
[9] Flp 2,4.
[10] 1 Pe 4,10.
[11] Cf. Jn 13,34-35.

cipio regulador de la relación interpersonal que lleva a término la recíproca disposición de mutua entrega y servicio.

El comportamiento diaconal de Cristo, en cumplimiento obediente de la misión recibida del Padre, fundamenta la exigencia de servicio que distingue a la Iglesia y estimula el comportamiento ético de los cristianos, con lo que posibilita la comprensión de la dimensión de personal apertura en el hombre hacia Dios y hacia el prójimo a quienes ama y sirve [12]. Si el amor como diaconía es por antonomasia el mandamiento cristiano, el egoísmo, como cerrazón individualista frente a Dios y frente al prójimo, constituye el pecado específicamente anticristiano. La diaconía como carisma de relación interpersonal constituye la nota esencial del vivir cristiano.

El diaconado como apelativo ministerial genérico

San Pablo, que en una ocasión llama a Cristo diácono [13], también se denomina a sí mismo diácono [14] y, proponiendo su actuación ministerial en la Iglesia como una diaconía al servicio de la justificación operada por Cristo [15], considera que los carismas se ordenan a la función diaconal de servir a la edificación de la Iglesia como cuerpo de Cristo [16].

En la terminología paulina, el término diaconado, como apelativo genérico, es multiforme y se aplica tanto para referir la obra realizada por Cristo como para significar la mediata cooperación ministerial del Apóstol en la Iglesia por la que se aplica al hombre la justificación merecida por Cristo. Cuanto Cristo hizo, cuanto de Cristo pervive en la Iglesia y cuanto realiza el Apóstol en su misión evangelizadora lo denomina san Pablo diaconía. Por lo cual san Pablo, cuando habla del diaconado en una acepción genérica sin hacer todavía una alusión directa al ministerio eclesial, está fundamentando su comportamiento diaconal en la propia diaconía de Cristo.

Por ello, y desde dentro del Nuevo Testamento, esta etapa de la vida eclesial, en la que la diaconía es propuesta en su acepción ministerial genérica, hay que valorarla como el momento históricamente verificable en el que el Apóstol comprende su propio ministerio como participación en la diaconía de Cristo. El Nuevo Testamento fundamenta en Cristo la diaconía eclesial y vincula su pervivencia a la continuación de la propia diaconía de Cristo.

[12] Cf. Mt 12,28-31.
[13] Rom 15,8.
[14] 2 Cor 11,23.
[15] Cf. 2 Cor 5,18; 4,1; 11,8; Rom 11,13.
[16] Cf. Ef 4,12.

El diaconado como ministerio específico

El término diácono, sin que en un primer momento hubiera alcanzado el valor significativo propio para denominar en concreto un ministerio eclesial, empezó a ser usado muy pronto por el Apóstol como medio de expresión para denotar distintas funciones ejercidas en la Iglesia por determinadas personas en concreto que ejercían funciones ministeriales. A partir de esta funcionalidad eclesial de la diaconía como forma de vida y modo de servir ministerialmente a los demás, surgió en el seno de la Iglesia, y a través de la determinación de los Apóstoles, el ministerio eclesial del diaconado.

Tan sólo en dos pasajes del Nuevo Testamento se menciona explícitamente el ministerio eclesiástico del diaconado [17], sin que en ninguno de los dos se ofrezca dato alguno para precisar ni su origen ni su naturaleza.

Una larga tradición teológica, aunque nunca unánime y desechada por la exégesis contemporánea, ha querido fundamentar el origen del diaconado en la elección de los Siete, descrita en el libro de los Hechos de los Apóstoles. Sin embargo, tanto la lectura del texto aducido como la descripción que en Hechos se hace del ministerio de Esteban y de Felipe permiten cuestionar este aserto [18].

Contra toda normal previsión, los textos del Vaticano II no aducen el pasaje de Hech 6,1-6 como fundamento del diaconado; tan sólo se hace mención de este texto en LG 20 para afirmar que los Apóstoles tuvieron distintos colaboradores en el ministerio, pero sin especificar ni su nombre ni su rango. El Concilio acepta y refrenda el hecho apostólico de la existencia del diaconado, pero no propone doctrina sobre su institución.

En la narración de san Lucas sobre la elección de los Siete, con la subsiguiente imposición de manos, no se otorga a éstos el título de diáconos; se dice de ellos, esto sí, que fueron elegidos para ayudar a los Apóstoles. Los Siete fueron instituidos, atendiendo a la circunstancia motivante de ayudar en la caridad, para la función ciertamente diaconal de servir subsidiariamente a los Apóstoles en la administración de los bienes: procurar la equitativa asistencia a las viudas judías y helénicas, a fin de que los Apóstoles, descargados de este menester por la ayuda de los Siete, pudieran dedicarse con mayor atención a los ministerios de la oración y de la palabra. Los Siete nacieron para prestar una diaconía a los Apóstoles, pero, atendiendo

[17] Flp 1,1 y 1 Tim 3,8-13.

[18] Hech 6,1-6. Juan Pablo II ha enseñado: «Aunque de este texto no se deduce claramente que se tratara de una ordenación sacramental de los diáconos, una larga tradición ha interpretado ese episodio como el primer testimonio de la institución del diaconado» (Catequesis del día 6 de octubre de 1993, en *OR*, ed. esp. 8-X-1993).

al desarrollo de su comportamiento, se ha de reconocer que la acción pastoral por ellos desempeñada sobrepasó con mucho la asistencial atención a la mesa de las viudas Las referencias que en el libro de los Hechos se ofrecen de la acción de Esteban y de Felipe arrojan el siguiente balance· Esteban obra milagros y predica [19], Felipe, dotado también de poderes taumatúrgicos, predica y bautiza en Samaria [20] y se le otorga el título de evangelista [21] Tanto el ministerio de la palabra ejercido por Esteban como la evangelización llevada a acabo por Felipe han de ser considerados como un desarrollo del ministerio asistencial para el cual habían sido constituidos inicialmente por la imposición de manos recibida de los Apóstoles.

La misma letra de Hechos, cuando tiene que tipificar la función ministerial de los Siete, en ningún caso les denomina con un título propio Así, al referirse a Felipe, además de darle el calificativo de evangelista, dice «que era uno de los Siete» [22], pero no dice que era un diácono o uno de los diáconos. Los Siete fueron en la Iglesia Apostólica una institución única, agregada a la misión de los Apóstoles En este sentido se puede afirmar que los Siete fueron diáconos de los Apóstoles desde el momento que les servían y ayudaban, sin que por ello se les pueda identificar con los diaconos que aparecerán más tarde en la Iglesia Si se tuviese que trazar un paralelismo entre el ministerio de Felipe y el de algún otro personaje del Nuevo Testamento, habría que recurrir a Timoteo, que, como Felipe, había recibido la imposición de manos y realizó también una acción de evangelista [23] La figura eclesial de los Siete diseñada en los Hechos de los Apóstoles los coloca más cerca de los futuros obispos-presbíteros que no de los diáconos [24].

Los Apóstoles, mediante la oración y la imposición de las manos, constituyeron a quienes, desde la recepción del rito, tenían que ejercer en la Iglesia un ministerio de ayuda y cooperación apostólica, en un momento dado la Iglesia, por medio de los Apóstoles y a ejemplo de lo realizado con los Siete, otorgó a los obispos-presbíteros unos colaboradores a los que llamó diáconos En este sentido el texto de Hech 6,1-6 puede ser considerado como fuente, aunque indirecta, del origen del diaconado Conviene advertir que el magisterio de la Iglesia ha sido muy parco al proponer el origen del diaco-

[19] Hech 6,8 10, 7,1-53
[20] Hech 8,5-13 26-40
[21] Hech 21,8
[22] Cf Hech 21,8
[23] 1 Tim 4,14, 2 Tim 1,6, 4,5
[24] LEMAIRE, A , *Les ministeres aux origines de l Eglise* (Paris 1967) p 49-58, sostiene que los Siete no fueron diaconos, sino dirigentes de la comunidad cristiana de los Helenistas

nado El *Catecismo* de san Pío V enseña que los diáconos fueron instituidos por los Apóstoles, y el reciente *Catecismo de la Iglesia Católica* silencia del todo esta cuestión [25]

El quehacer de los diáconos aparece en los textos neotestamentarios siempre subordinado al de los obispos-presbíteros Tanto en el saludo a los Filipenses como en la relación de las virtudes morales que deben adornar a los diáconos, según la primera carta a Timoteo, éstos aparecen inmediatamente después de los obispos, como en íntima e inmediata dependencia de ellos Al diácono neotestamentario cabe calificarlo como un servidor de la comunidad eclesial mediante la ayuda que presta al obispo Esta nota de servicio directo al obispo ha sido puesta de relieve con especial acento por el *Catecismo de la Iglesia Católica* [26]

Más allá de constatar la existencia del diaconado, de subrayar la vinculación del diácono al obispo, y de describir las cualidades morales que ha de poseer quien tenga que recibir tal ministerio, el Nuevo Testamento no ofrece otras notas desde las que definir la naturaleza de este ministerio Por ello, y en la medida que se desee elaborar una teología sobre el diaconado y trazar las líneas que perfilen su imagen ministerial, habrá que apoyarse en el testimonio de los Santos Padres y recurrir al magisterio de la Iglesia

III UN TEXTO FUNDAMENTAL DE LA PATRISTICA

El aprecio que de manera unánime sintieron los Santos Padres por el diaconado lo ponen de manifiesto en sus escritos San Ignacio de Antioquía en sus cartas propone tanto la función ministerial del diácono como el comportamiento personal que ha de observar. Con respecto a la función ministerial que desempeña el diácono, la asemeja «al ministerio de Jesucristo, el cual estaba junto al Padre y se ha manifestado en los últimos tiempos» [27], y cuando se refiere a su comportamiento personal les advierte que «procuren con todo interés hacerse gratos a todos, pues no son ministros de los manjares y de las bebidas, sino de la Iglesia de Dios» [28]

En términos afines se expresa san Policarpo cuando, dirigiéndose a los diáconos, les exhorta a ser «sobrios en todo, misericordiosos, inspirados en su conducta por la verdad del Señor, que se ha hecho siervo de todos» [29] En la *Didascalia Apostolorum* se estimula a los

[25] *Cathechismus Concilii Tridentini* Pars II, cap VII, n 20

[26] *Catecismo de la Iglesia Catolica* n 1569 1570

[27] IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Ad Magnesios* VI, 1, en *Apostolicos* p 462

[28] IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Ad Trallianos* II, 3, en *Apostolicos* p 468

[29] POLICARPO, *Ad Philippenses* V, 2, en *Apostolicos* p 664

diáconos para que estén dispuestos a dar la vida por un hermano y se alega como razón que «si el Señor de cielo y tierra se hizo siervo y sufrió pacientemente toda clase de dolores por nosotros, ¿no deberemos nosotros hacer lo mismo por nuestros hermanos, desde el momento que somos los imitadores de Cristo y hemos recibido la misma misión?» [30]

La idea sobre el diaconado ha aparecido clara en los Santos Padres, y puede resumirse en estas palabras: así como Cristo desde la encarnación se ha entregado al servicio del hombre, los diáconos, que ministerialmente son los servidores de la comunidad, han de hacer suya la disponibilidad de Jesucristo. Pero, más allá de esta norma de orientación ascética, los Santos Padres reconocen las competencias ministeriales de los diáconos, a los que colocan junto al obispo, de quien dicen que son su oído, su boca, su corazón y su alma [31]. Como menesteres a desempeñar por los diáconos, san Justino enumera la misión de llevar la Eucaristía a los que no pueden salir de casa [32], y Tertuliano añade administrar el bautismo [33] y predicar la palabra de Dios según las directrices del obispo.

Este conjunto de menesteres y obligaciones que los Santos Padres han ido vinculando a los diáconos se pueden recoger, tal y como lo ha hecho Pablo VI, en estos tres grupos: el cumplimiento de las obras de caridad, la celebración de los ritos sagrados, y la práctica de las funciones pastorales [34].

No cabe duda que este conjunto de referencias doctrinales ofrece un amplio diseño del comportamiento del diaconado en la Iglesia, pero ninguna de ellas describe el fundamento del ministerio diaconal. Quien busque entre los Santos Padres la fundamentación sacramental del diaconado tendrá que recurrir a san Hipólito de Roma, quien en su *Tradición Apostólica* ofrece la clara descripción de la misma. Dentro del ritual de ordenación de los ministros, al referirse al diaconado dice que el obispo sólo le impone las manos porque ha sido ordenado no para el sacerdocio, sino para el ministerio [35]. San Hipólito ha hecho una distinción que entonces y ahora es fundamental, al precisar que el diaconado no participa del sacerdocio aunque sí del ministerio.

[30] *Didascalia Apostolorum* III, 13, 2-4, en FUNK I, p.214.
[31] *Didascalia Apostolorum* II, 44, en FUNK I, p.138.
[32] JUSTINO, *Apologia* I, 65, 5, en *Apologistas* 256.
[33] TERTULIANO, *De baptismo,* 17, 1: CCSL I, p.291.
[34] PABLO VI, *Ad pascendum:* DLP 2986.
[35] HIPÓLITO DE ROMA, en BOTTE, *La Tradition Apostolique* p.58: «In diaconato ordinando solus episcopus imponat manus, propterea quia non in sacerdotio ordinatur, sed in ministerio episcopi, ut faciat ea quae ab ipso iubentur».

A partir de esta formulación de san Hipólito de Roma, el magisterio de la Iglesia, y después la teología, ha intentado precisar en qué sentido el diácono participa del sacramento del orden. Y a esta cuestión tendremos que dedicarnos desde ahora con el intento de precisar la naturaleza sacramental del diaconado y las gracias que le confiere la ordenación.

IV. EL MINISTERIO DIACONAL EN EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA

Los documentos eclesiales en los que básicamente debe apoyarse el planteamiento teológico sobre el diaconado son [36]: los decretos y cánones del concilio de Trento; de Pío XII, la Constitución apostólica *Sacramentum ordinis* y la alocución al Congreso universal del Apostolado de los Laicos [37]; del Vaticano II, la constitución dogmática *Lumen gentium* y los decretos *Orientalium Ecclesiarum* y *Ad gentes,* y, por último, de Pablo VI, las cartas apostólicas *Sacrum diaconatus ordinem* y *Ad pascendum.* Empezamos el estudio sobre el magisterio eclesial a partir de los testimonios más antiguos entre los aducidos.

a) *Planteamiento en el concilio de Trento*

Las referencias explícitas de Trento al diaconado son muy escasas. Al tratar acerca de las siete órdenes, en el capítulo segundo del decreto sobre el sacramento del orden, menciona una vez a los diáconos, afirmando que en la Sagrada Escritura aparece el ministerio diaconal y encareciendo con palabras gravísimas las condiciones mo ales que ha de poseer quien desee acceder a su ordenación [38].

El canon 6.º sobre el sacramento del orden no puede ser aducido como autoridad para probar la naturaleza sacramental del diaconado, ya que no se puede sostener que con el término «ministris» se refiera el Concilio exclusivamente a los diáconos. Dado el gran interés que se tuvo en Trento por ratificar la disciplina eclesiástica sobre las órdenes mayores y menores, se ha de presumir que el canon 6.º con el término «ministris» abarca tanto a los diáconos como a los subdiáconos y a los minoristas [39].

[36] CROCE, W., «Der Diakonat nach den kirchlichen Lehräuserungen», en RAHNER, K.-VORGRIMLER, H., p.205-219.

[37] PÍO XII, *Allocutio iis qui interfuerunt Conventui alteri catholicorum ex universo orbe, pro Laicorum Apostolatu:* AAS 49 (1957) 922-939; *Discorsi e radiomessagi di Sua Santità Pio XII,* vol.XIX, p.588.

[38] DS 1765.

[39] Cf. JUBANY, N., «El Concilio de Trento y la renovación de las órdenes inferiores al presbiterado», en *EstEcl* 136-137 (1961) 127-143.

Las conclusiones a sacar del concilio de Trento son tan escasas que podrían ser resumidas en dos: 1.ª, verifica que en la Sagrada Escritura se hace mención explícita del diaconado; 2.ª, afirma que los diáconos, con los restantes ministerios, forman parte de la jerarquía.

Algo más explícito es, en el contexto doctrinal de Trento, el *Catecismo* de san Pío V, el cual, manteniendo la misma terminología de Trento y denominando «ordo» tanto a las órdenes mayores como a las menores, al referirse al diaconado afirma estos tres conceptos: 1.º, al consagrar al diácono el obispo le impone las manos; 2.º, los diáconos fueron instituidos por los Apóstoles; 3.º, entre otras funciones, corresponde a los diáconos «seguir siempre a los obispos» [40].

Para medir el alcance que el concilio de Trento dio al término «ordo» referido al diaconado, hay que tener presente que fue una constante en la escolástica emplear el sustantivo «ordo» referido también a las órdenes menores. Algunos autores, como Juan el Teutónico y Raimundo de Peñafort, hablan incluso del salmista como orden. Recuérdese lo ya dicho sobre santo Tomás, que elabora toda una teoría sobre la diversidad de las órdenes en la Iglesia, atendiendo básicamente a la referencia que tiene cada una de ellas con la Eucaristía. Esta práctica fue asumida por el concilio de Florencia [41]. Trento no se separa de esta costumbre, por lo que su léxico hay que interpretarlo como herencia de la escuela teológica que le precedió y no se puede identificar «ordo» y el derivado «ordinare» con un testimonio de naturaleza sacramental de derecho divino.

b) *Aportación de Pío XII*

Pío XII se ha referido directamente al diaconado en dos ocasiones, en la constitución apostólica *Sacramentum ordinis* [42] y en la alocución pronunciada en Roma el 5 de octubre de 1957 en la clausura del segundo Congreso mundial del Apostolado de los Laicos [43]. En su constitución apostólica se refiere el Papa a la ordenación de

[40] *Cathechismus Concilii Tridentini,* Pars II, cap.VII, n.20-21.
[41] DS 1326.
[42] DS 3859-3860.
[43] AAS 49 (1957) 922-939. BELTRANDO, P., *Diaconi per la Chiesa* (Milano 1977). En esta obra se ofrece una exhaustiva reconstrucción histórica de la teologia del diaconado a partir de Pío XII hasta después del Vaticano II. El análisis hecho le permite a este autor llegar a valoraciones muy exactas de las obras y de los pensamientos. Nos permitimos llamar la atención sobre el juicio que emite acerca de la obra *Diaconia in Christo,* dirigida por RAHNER-VORGRIMLER. Dice: «Diaconia in Christo è a nostro avviso anche in parte all'origine della confusione teologica e pastorale che si espresse nella vicenda conciliare del diaconato», en p.147.

los diáconos y determina los nuevos ritos de su materia y forma. Este documento pontificio, con el que de hecho quedó refrendada por el magisterio la posibilidad de evolución en los ritos sacramentales, no es una exposición sobre la naturaleza del sacramento del orden, sino una reglamentación jurídica para sancionar en el futuro el rito de la ordenación ministerial; sin embargo, en su exposición aparece referida la naturaleza sacramental del diaconado.

Para valorar equitativamente el juicio del Papa sobre la sacramentalidad del diaconado, hay que comenzar advirtiendo que la constitución apostólica trata del diaconado, del presbiterado y del episcopado, a los que denomina órdenes sagradas. En segundo lugar, importa subrayar que, al describir el efecto sacramental de estas tres órdenes, lo enuncia como la recepción de la potestad de orden y de la gracia del Espíritu Santo, términos todos ellos que en el lenguaje eclesial hacen referencia a la naturaleza sacramental.

La Constitución apostólica *Sacramentum ordinis* de Pío XII, redactada en confrontación con el *Decretum pro Armeniis* de Florencia, cuyas determinaciones rituales modifica, ha de ser considerada como la norma sacramental vigente a partir del *Pontifical Romano,* en la cual, manteniendo la terminología clásica, afirma implícitamente la naturaleza sacramental del diaconado.

En la alocución romana ante el Congreso de los Laicos, Pío XII se convierte, sin duda, en el promotor del actual movimiento sobre el diaconado permanente, que ha sido recogido por el Vaticano II, y que ha originado los abundantes estudios monográficos sobre el diaconado con que cuenta la teología contemporánea. Pío XII, después de haber reafirmado la distinción entre clérigos y laicos y de haber defendido que la potestad de orden y de jurisdicción permanecen vinculadas al sacramento del orden, se refirió a las órdenes menores que se reciben como una mera disposición al sacerdocio, y que el oficio de las mismas lo ejercen desde hace tiempo los laicos. Y a continuación añade el Papa: Sabemos que en el presente algunos piensan en la introducción de un orden del diaconado entendido como una función eclesiástica independiente del sacerdocio. La idea no está todavía madura, precisa el Papa sin oponerse a ella, y si en el futuro se ejecutase, no cambiarán en nada los principios fundamentales de la Iglesia [44]. Para Pío XII, el diaconado pertenece a la jerarquía eclesiástica, y participa de la sacramentalidad del orden.

[44] BELTRANDO, P., o.c., p.21-22, ofrece noticias muy interesantes sobre la introducción del diaconado permanente como tema a tratar en el concilio proyectado por Pío XII en 1948.

c) *Exposición del Vaticano II*

Sin duda alguna, el planteamiento del Vaticano II supone un avance sobre los anteriores documentos eclesiásticos, ya que de forma expresa habla de la gracia particular del diaconado y del carácter que imprime. Sin embargo, se ha de advertir que el lenguaje del Concilio no es todo lo preciso que sería de desear, pues en momentos distintos otorga un tratamiento diverso al diaconado, con lo cual resulta ambigua la afirmación conciliar sobre la sacramentalidad del diaconado. Para evitar esta dificultad es conveniente reconstruir en su integridad el pensamiento y la letra del Vaticano II sobre el diaconado, a partir de estos cinco textos:

«El ministerio eclesiástico, de institución divina, es ejercido en diversas categorías por aquellos que ya desde antiguo se llamaron obispos, presbíteros, diáconos» [45].

«En el grado inferior de la jerarquía están los diáconos, que reciben la imposición de manos no en orden al sacerdocio, sino en orden al ministerio. Así, confortados con la gracia sacramental, en comunión con el obispo y su presbiterio, sirven al Pueblo de Dios en el ministerio de la liturgia, de la palabra y de la caridad» [46].

«Son también partícipes de la misión y de la gracia del supremo Sacerdote, de una manera particular, los ministros del orden inferior, en primer lugar los diáconos, los cuales, administrando los misterios de Cristo y de la Iglesia, deben conservarse inmunes de todo vicio y agradar a Dios y ser ejemplo» [47].

«Desea este santo Sínodo que se restaure la institución del diaconado como grado permanente donde haya caído en desuso. En cuanto al subdiaconado y a las órdenes menores y sus respectivos derechos y obligaciones, provea la autoridad legislativa de cada Iglesia particular» [48].

[45] LG 28 «Sic ministerium ecclesiasticum divinitus institutum diversis ordinibus exercetur ab illis qui iam ab antiquo Episcopi, Presbyteri, Diaconi vocantur»

[46] LG 29 «In gradu inferiore hierarchiae sistunt Diaconi, quibus "non ad sacerdotium, sed ad ministerium" manus imponuntur Gratia etenim sacramentali roborati, in diaconia liturgiae, verbi et caritatis Populo Dei, in communione cum Episcopo eiusque presbyterio inserviunt»

[47] LG 41 «Missionis autem et gratiae supremi Sacerdotis peculiari modo participes sunt inferiores quoque ordinis ministri, imprimis Diaconi, qui mysteriis Christi et Ecclesiae servient, ab omni vitio puros se custodire atque Deo placere et omne bonum coram omnibus providere debent»

[48] OE 17 «Exoptat haec Sancta Synodus, ut institutum diaconatus permanentis ubi in desuetudinem venerit, instauretur Quoad subdiaconatum vero et Ordines inferiores eorumque iura et obligationes, provideat Auctoritas legislativa uniuscuisque Ecclesiae particularis»

«Restáurese el orden del diaconado como estado permanente de vida, de acuerdo con la constitución *De Ecclesia,* allí donde parezca oportuno a las Conferencias Episcopales. Pues es justo que los hombres que desempeñan un ministerio verdaderamente diaconal... se fortalezcan por la imposición de las manos transmitida desde los Apóstoles y se unan más estrechamente al altar, para que cumplan con mayor eficacia su ministerio por la gracia sacramental del diaconado» [49].

La lectura de estos cinco textos permite constatar que el léxico conciliar no es muy exacto, pues una vez coloca al diaconado entre la jerarquía eclesiástica, y por ello hace referencia al mismo junto con el episcopado y el presbiterado (LG 28); en otra ocasión lo considera a la cabeza de los ministerios menores (LG 41), sin que falte en una de ellas la alusión al subdiaconado y las órdenes menores dándoles también el tratamiento de órdenes (OE 17) [50].

A la vista de cuanto antecede hay que concluir que el léxico conciliar no da la exacta localización que ha de serle otorgada al diaconado en el conjunto general de las órdenes, pues mientras en LG 28 aparece en relación con el episcopado y el presbiterado, como una forma de ejercer el ministerio, en LG 41, aunque particularmente subrayado, es considerado entre las órdenes menores. A pesar de esta incongruencia terminológica, es preciso reconocer que el Vaticano II quiso enseñar la naturaleza sacramental del diaconado [51]. A desarrollar esta proposición, que tiende a precisar su naturaleza y finalidad sacramental, debemos dedicar desde ahora la atención.

[49] AG 16 «Ubi Conferentiis Episcoporum opportunum apparuerit, ordo diaconatus ut status vitae permanens restauretur ad normam constitutionis *De Ecclesia* Iuvat enim viros, qui ministerio vere diaconali fungantur per impositionem manuum, inde ab Apostolis traditam corroborari et altari arctius coniungi, ut ministerium suum per gratiam sacramentalem diaconatus efficacius expleant»

[50] El hecho de que en algunos textos conciliares se denomine orden al diaconado no es suficiente para concluir que el Concilio enseña su naturaleza sacramental en sentido estricto, pues por la misma razón habría que sostenerlo del subdiaconado y de las ordenes menores, que también son denominados órdenes, y que hoy han desaparecido como tales de la liturgia de la Iglesia

[51] GALOT, J, *Teologia del sacerdozio* (Firenze 1981) p 203-204 «Pur volendo rivalorizzare il diaconato, Vaticano II mantiene una prudenza dottrinale nel suo modo di concepirlo e di presentarlo Da una parte favorisce l'idea della sacramentalità del diaconato, poichè a proposito dell'imposizione delle mani cita la "grazia sacramentale" Non ha certamente voluto condannare i teologi che negavano questa sacramentalità, nè risolve definitivamente il problema Ma si esprime incontestabilmente secondo il presuposto di un diaconato sacramentale»

El diaconado, participación del sacramento único

La afirmación fundamental para sustentar la sacramentalidad del diaconado es aquella en la que el Vaticano II enseña que el diácono ejerce desde antiguo el ministerio eclesiástico, que es de institución divina [52]. Tomando pie en lo ya dicho al comentar este pasaje conciliar, se ha de concluir que el Concilio enseña que el diaconado es una forma eclesial de celebrar el ministerio, pero no dice que se trate directamente de una institución divina. En lógica consecuencia con lo enseñado por el magisterio de la Iglesia en general, y por el Concilio Vaticano II en particular, se ha de afirmar del diaconado que es de derecho divino, desde el momento que, por el desdoblamiento ministerial llevado a cabo por la Iglesia, forma parte del sacramento único, que es de institución divina.

Este pensamiento del Concilio se amplía con aquel otro que afirma del diaconado que participa de la misión y de la gracia del supremo Sacerdote [53]. Pero, a fin de apreciar el texto en su justo valor, hay que tener en cuenta que en este lugar el Concilio se refiere tanto a los diáconos como a los ministros de órdenes menores. De unos y otros afirma que participan de manera especial en la misión y en la gracia del supremo Sacerdote. Ahora bien, ¿de qué misión y gracia referida al diaconado habla el Concilio? Si se tiene en cuenta que el Vaticano II, siguiendo a san Hipólito de Roma, afirma que al diácono el obispo le impone las manos no para el sacerdocio sino para el ministerio [54], se habrá de concluir que la misión del diaconado no es en sí misma sacerdotal, sino subsidiaria al sacerdocio. Por ello el Concilio concluye este mismo pasaje afirmando que, fortalecidos con la gracia sacramental, sirven al Pueblo de Dios en la diaconía de la liturgia, de la palabra y de la caridad desde la comunión con el obispo y su presbiterio. Se ha de concluir, pues, que el diácono ejerce en la comunidad un ministerio sacramental desde la ayuda que presta directamente al obispo e indirectamente al presbítero [55]. El Código de Derecho Canónico, recogiendo el sentir del Vaticano II, afirma del diaconado que es orden juntamente con el episcopado y el presbiterado [56].

[52] LG 28.

[53] LG 41.

[54] LG 29.

[55] BEYER, H. W., en *ThWB*-I II, col.975, hace notar que del estudio de los orígenes del diaconado se ha de concluir su íntima conexión con el episcopado, con el que en el Nuevo Testamento aparece siempre unido.

[56] CIC 1009.

V. FINALIDAD DEL DIACONADO

En el Nuevo Testamento, según ya ha sido estudiado, no se especifican las funciones del diácono. Tan sólo su subordinada relación con el obispo y lo virtuoso de su vida se desprende de los textos de Filipenses y Timoteo.

La Iglesia, a lo largo del tiempo, ha ido asignando a los diáconos funciones diversas. En algunos momentos llegaron a conseguir tal prestancia que se convirtieron en motivo de tirantez con los presbíteros [57].

Dejando de lado estas situaciones conflictivas momentáneas y recurriendo a la afirmación sacramental formulada de manera constante por los Santos Padres y expresada en todas las fuentes litúrgicas, habrá que preguntarse sobre el para qué del diaconado, con el fin de poder precisar su cometido pastoral y ministerial en la Iglesia.

Al enfrentarse con esta pregunta, no se puede olvidar que en la historia de la teología se han recorrido caminos diversos para contestarla, pero con el fin de evitar las aglomeraciones eruditas recurrimos al testimonio aportado por Hipólito de Roma, a la formulación de santo Tomás de Aquino, a la doctrina del Vaticano II y al comentario de Juan Pablo II.

a) *Testimonio de Hipólito*

El texto de Hipólito en su *Tradición Apostólica* referido a los diáconos ha de ser considerado como fundamental para centrar la reflexión teológica. Con toda precisión dice: para ordenar a los diáconos sólo ha de imponer las manos el obispo, porque no se le ordena para el sacerdocio, sino para el ministerio del obispo, para hacer lo que le mande [58]. Con esta sencilla formulación, Hipólito ha vinculado el diaconado al ministerio y lo ha descrito en función del obispo al que sirve.

b) *Formulación de santo Tomás*

El esquema de santo Tomás sobre el diaconado guarda una lógica afinidad con toda su exposición sobre el sacramento del orden, que lo propone vinculado a la Eucaristía. Al interrogarse sobre la sacramentalidad del diaconado, lo hace dentro de una pregunta glo-

[57] Cf. VILELA, A., *La condition collégiale des prêtres au IIIe siècle* (Paris 1971) p.211-214.

[58] BOTTE, B., p.58.

bal sobre la sacramentalidad de todas las órdenes. Por ello, en la cuestión XXXVII del *Supplementum,* dedicada toda ella a tratar sobre la distinción entre las órdenes, cuando se pregunta si las órdenes son siete, responde afirmativamente, y da como razón fundamental la relación que cada una de ellas guarda con la Eucaristía, ya que la potestad de orden tiene como finalidad consagrarla o ejercer algún ministerio en relación con ella. Desde aquí concluye la sacramentalidad del diaconado desde el momento que le corresponde servir al sacerdote en todo lo referente a la celebración eucarística [59].

En la relación orden-Eucaristía fundamenta santo Tomás la sacramentalidad de las siete órdenes, y por lo tanto también la del diaconado. El pensamiento de santo Tomás, al proponer la sacramentalidad del diaconado, tiene una lógica concluyente, ya que parte de la vinculación del sacramento del orden en general a la Eucaristía. Desde la servicialidad eucarística, ejercida mediante la ayuda prestada al presbítero, concluye santo Tomás que el diaconado es orden.

El planteamiento tomista se ha mantenido vivo en la época contemporánea. Así, el cardenal Billot, siguiendo a santo Tomás, afirmó la sacramentalidad del diaconado y dio un paso al frente cuando intentó fundamentarla en el derecho divino, para lo cual distinguió entre la ordenación de los primeros diáconos, que la vinculó a los Apóstoles, y la institución divina del diaconado, que la hizo recaer directamente en Jesucristo, suponiendo que fue conocida por los Apóstoles mediante una directa revelación del Espíritu Santo [60].

c) *Doctrina del Vaticano II*

El planteamiento sobre la sacramentalidad del diaconado propuesto por el Vaticano II, siguiendo a Hipólito de Roma, se apoya en el principio de la misión, de la cual participa el diácono, aunque no en función del sacerdocio, sino del ministerio. Ya desde aquí se podría sacar como conclusión que el diaconado, en cuanto participación del ministerio divino, tiene como finalidad sacramental ejercer una función de servicio en la Iglesia.

[59] TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica,* Supplementum, q.37, art.II.

[60] BILLOT, L., *De Ecclesiae Sacramentis,* Tomus posterior (Romae 1947) p.264: «Oportet igitur distinguere occasionalem causam ordinationis primorum diaconorum ab ipsa lege institutionis eorum, quae a Christo descendens per revelationem Spiritus Sancti Apostolis innotuit». Recurrir a la inmediata revelación divina para explicar determinadas cuestiones sacramentales estuvo en uso en la Edad Media. Así, Roberto de Courçon y Pedro Cantor apelaron a una inmediata revelación para legitimar que la unción de los enfermos fuera administrada por un solo presbítero y no por varios, según pide el texto de la epístola de Santiago.

Pero el Vaticano II no se queda en esta conclusión genérica, sino que especifica la que considera finalidad eclesial del diaconado. Así, dirigiéndose a comunidades instaladas en tierra de misión, intenta promover mediante la ordenación de diáconos la vinculación más estrecha al altar de quienes, desde la posición de seglares, dedican sus afanes a cooperar en la edificación del Pueblo de Dios. La actividad de estos cristianos, calificada por el Concilio de «ministerio verdaderamente diaconal» (con minúscula, naturalmente), abarca tanto a la enseñanza catequética como al ejercicio de la caridad en las obras sociales o de asistencia [61].

El Concilio aconseja que quienes así viven en la Iglesia sean ordenados de diaconado, por estas dos razones: 1.ª, para que, fortalecidos por la imposición de las manos, estén más estrechamente *(arctius)* unidos al altar, y 2.ª, para que por la gracia sacramental del diaconado cumplan más eficazmente *(efficacius)* su ministerio.

A tenor de esta doctrina del Concilio se descubre la intención de los Padres conciliares tanto en relación con la sacramentalidad del diaconado como con el efecto eclesial de su recepción. El Concilio, al tomar en consideración el diaconado y al proponer la posibilidad de su institución estable en la Iglesia latina, pretendió elevar a categoría de función ministerial un conjunto de acciones que en sí mismas pueden ser realizadas por el cristiano seglar.

d) *Comentario de Juan Pablo II*

Tomando como pauta la doctrina del Vaticano II, Juan Pablo II ha vuelto una y otra vez en diversas catequesis sobre la figura del diácono y su ministerio en la Iglesia. Resumiendo las razones en las que se fundaban las propuestas de los teólogos, las decisiones conciliares y las enseñanzas papales sobre el diaconado, Juan Pablo aporta dos. En la primera propone la conveniencia de que determinados servicios de caridad, que eran llevados a término de manera permanente por laicos deseosos de servir a la misión caritativa de la Iglesia, se concretaran en una forma reconocida por una consagración ministerial. En la segunda admite la posibilidad de suplir la escasez de presbíteros y de aliviarlos de muchas tareas que no están directamente ligadas con su ministerio sacerdotal [62].

Una vez expuestas las razones motivantes, Juan Pablo II da un paso adelante y analiza el modo como el Vaticano II ha comprendi-

[61] AG 16.

[62] JUAN PABLO II, Catequesis del día 6 de octubre de 1993, en *OR*, ed. esp. 8-X-1993.

do el diaconado. Y al analizar que el diácono ha sido ordenado no para el sacerdocio, sino para el ministerio, reconoce el valor que tiene el famoso texto de Hipólito de Roma, pero advierte que el diaconado ha de ser comprendido en una amplitud mayor, pues según Hipólito el diácono se explica en función del obispo, al que sirve, y a partir del Vaticano II, como comenta Juan Pablo II, hay que poner mayor énfasis en el servicio del Pueblo de Dios [63].

En conclusión de este servicio eclesial atribuido al diácono, Juan Pablo II desarrolla la doctrina iniciada por Pablo VI y propone la función de suplencia que el diácono ha de desempeñar por mandato de la Iglesia cuando se trata de salir al paso de la escasez de sacerdotes. Esta suplencia, como precisa el Papa, no puede identificarse nunca con una sustitución, ya que, por no estar ordenado para el sacerdocio, nunca podrá desarrollar las funciones peculiares del presbítero.

Y, al decir del Papa, donde el diácono ha de desarrollar plenamente su ministerio es en la práctica de la caridad, que implica también la administración de los bienes de la Iglesia. Para ratificar esta doctrina, el Papa vuelve sobre la misma letra del Concilio y recuerda a los diáconos: «Dedicados a los oficios de la caridad y de la administración, recuerden los diáconos el aviso del bienaventurado Policarpo: Misericordiosos, diligentes, procediendo conforme a la verdad del Señor, que se hizo servidor de todos» [64].

Después de haber diseñado las líneas maestras del diaconado, Juan Pablo II deduce en aplicación práctica la que él llama espiritualidad diaconal para ejercer sus acciones según una dimensión evangélica [65].

Haciéndolo derivar de la gracia sacramental del diaconado [66], Juan Pablo II considera el espíritu de servicio como la virtud propia del diácono, aquello que distingue el sentimiento más íntimo y la voluntad más decidida de quien ha recibido el diaconado. De tal forma que el Papa no tiene inconveniente en escribir que si esta disposición de servicio han de tenerla todos los ministros, se aplica de manera especial a los diáconos, en cuya ordenación se pone un énfasis especial en esta razón de servicio. Y el diácono ha de vivir su propia espiritualidad no sólo sirviendo a Dios, sino también a los hermanos. Y esta disposición de servicio, según especifica el Papa, ha de afectar a toda su manera de pensar y de obrar. Juan Pablo II

[63] Juan Pablo II, Catequesis del día 13 de octubre de 1993, en *OR*, ed. esp. 15-X-1993.

[64] LG 29.

[65] Juan Pablo II, Catequesis del día 20 de octubre de 1993, en *OR*, ed. esp. 22-X-1993.

[66] AG 16.

les propone a los diáconos un género de vivir que está en sintonía con su realidad ministerial: desde el hecho sacramental de ser diáconos les propone que sean y vivan como servidores.

Conclusión

En la actual situación teológica, y después del Vaticano II y de las catequesis de Juan Pablo II, hay que admitir que si es cierto que casi todas las funciones atribuidas al diaconado pueden en determinadas circunstancias ser hechas por cualquier cristiano, no es menos cierto que el diácono, por efecto de su ordenación sacramental, las realiza con la nota específica de ayudar al propio obispo con su presbiterio y al Pueblo de Dios. Desde aquí se comprende que Pablo VI, después de enumerar todas las competencias del diaconado [67], estableciera como norma que han de ser cumplidas en perfecta comunión con el obispo y su presbiterio [68].

Partiendo de una consideración estructural sobre el diaconado, quizá la respuesta que acabamos de ofrecer sea suficiente, pues subraya y pone de manifiesto el aspecto eclesial del ministerio del diaconado. El diácono, en virtud de la ordenación sacramental, actualiza ministerialmente en la Iglesia la entrega al servicio de los demás, al Pueblo de Dios, en comunión con el obispo y su presbiterio. Podríamos decir que la diaconía-carisma, al ser asumida por la Iglesia en un ministerio, se actúa y pervive sacramentalmente en el diaconado que sirve al pueblo de Dios sin regirlo sacerdotalmente. El diaconado es el signo eclesial del amor al prójimo, realizado a través de un ministerio que en comunión con el obispo, al que presta su ayuda, sirve al Pueblo sacerdotal de Dios.

[67] PABLO VI, *Sacrum diaconatum ordinem* 22, en DLP 2960.
[68] PABLO VI, *Sacrum diaconatum ordinem* 23, en DLP 2961.

CAPÍTULO XIII
LOS MINISTERIOS LAICALES

BIBLIOGRAFIA

BÉRAUDY, R., «Les ministères institués dans *Ministeria quaedam* et *Ad pascendum»,* en *MD* 115 (1973) 86-96; BOROBIO, D., *Ministerio sacerdotal y ministerios laicales* (Bilbao 1982); CITRINI, T., «Sul fondamento teologico dei ministri liturgici non ordinati», en *SC* 112 (1984) 435-448; DELGADO DE HOYOS, F., «Antecedente español pretridentino del motu proprio *Ministeria quaedam* de Pablo VI», en *Burg* 19 (1978) 555-567; LÉCUYER, J., «Les ordres mineurs en question», en *MD* 102 (1970) 97-107; LOMBARDÍA, P., «Los derechos del laicado en la Iglesia», en *Concilium* 68 (1971) 275-282; MANZANARES, J., «Los nuevos ministerios de lector y acólito. Comentario al motu proprio *Ministeria quaedam*», en *REDC* 29 (1973) 361-484; MARTÍNEZ SISTARCH, L., «Los laicos en oficios eclesiásticos y ministerios instituidos», en *Instituciones Canónicas y Reorganización Jurídica* (Salamanca 1979) p.153-198; RAMBALDI, G., «Ab ordinibus minoribus ad ministeria. In Litteras Apostolicas motu proprio datas *Ministeria quaedam* et *Ad Pascendum* adnotationes quaedam», en *PRMCL* 62 (1973) 173-191.

I. INTRODUCCION

El comportamiento de la teología, y con ella el de la liturgia y el de la práctica canónica de la Iglesia, ha distinguido durante muchos siglos entre órdenes mayores y menores, y ha hablado de las órdenes menores para referirse a ciertas funciones eclesiales otorgadas a determinados fieles mediante el rito propio de la ordenación.

Las llamadas órdenes menores reconocidas por la Iglesia eran cuatro, a saber: la del ostiario, la del lector, la del exorcista y la del acólito. Como rito previo a la recepción de estas órdenes estaba la tonsura, ceremonia mediante la cual quien la recibía dejaba de ser laico y quedaba instalado en la clerecía. Las órdenes menores tenían por lo tanto un sentido clerical restrictivo, ya que las recibía quien por la tonsura había dejado de ser laico y pertenecía a todos los efectos al gremio de los clérigos.

Las llamadas durante muchos siglos órdenes menores fueron la concreción de varios ministerios que en un principio ejercieron en la Iglesia los seglares. Con el paso del tiempo, se fueron institucionalizando y la liturgia los revistió con aquellos elementos propios que permitían reconocerlos integrados en el sacramento del orden [1]. Pro-

[1] MOHLBERG, L. C., *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae Ordinis Anni Cir-*

gresivamente las órdenes menores, incluyendo entre ellas el subdiaconado, que a partir del siglo XIII pasó a ser considerado como una orden mayor, se fueron vinculando al sacerdocio, de tal forma que en el Código de Derecho Canónico del 1917, en fidelidad a lo que había dispuesto el concilio de Trento, se mandaba que las órdenes menores se concediesen tan sólo a quien estuviese dispuesto a acceder hasta el sacerdocio, y se prohibía la administración de las órdenes mayores si previamente no se habían recibido las menores. Estas disposiciones eclesiásticas ponen de manifiesto que dichos ministerios habían perdido su inicial contextura seglar y se habían convertido en órdenes que reciben los clérigos para llegar progresivamente al presbiterado.

Con el fin de comprobar hasta qué punto a las órdenes menores se les asignaba una estructura sacramental, se ha de recurrir al *Decretum pro Armeniis* del concilio de Florencia, que apela al *Pontifical Romano* para referirse a la materia y forma en el rito de la ordenación de cada una de ellas [2].

A pesar de esta lenta asimilación litúrgica y canónica de las órdenes menores por parte de la Iglesia en favor de los clérigos, los teólogos nunca han mantenido un criterio unánime sobre la naturaleza sacramental de tales ritos. Los puntos de vista sostenidos por los teólogos han sido muy distintos, y mientras algunos han admitido la naturaleza sacramental de las órdenes menores, otros la han discutido. La opinión de santo Tomás, en favor de la sacramentalidad de las órdenes menores e incluso de la probabilidad del carácter por éstas impreso, ya la hemos expuesto. Y en afinidad con el Santo no han faltado en la teología contemporánea autores partidarios de la sacramentalidad de las órdenes menores. Tal ha sido, como ya hemos dicho también, el caso del cardenal Billot [3].

En el concilio de Trento quedó dispuesto que las diversas órdenes se recibieran progresivamente de las menores a las mayores hasta llegar al sacerdocio [4]. En la sesión XXIII, celebrada el 15 de julio

culi (Sacramentarium Gelasianum) (Roma 1968), p 117-118· «XCVI Item benedictiones super eos qui sacris ordinibus benedicendi sunt Praefatio ostiarii, lectoris, exorcistae, subdiaconi»

[2] DS 1326

[3] BILLOT, L , *De Ecclesiae Sacramentis*, tomus posterior (Romae 1947), p 266 «Ordinationes inferiores sunt sacramenta et imprimunt characterem, quod tamen de solo diaconatus ut theologice certum proponitur, de caeteris autem nonnisi ut probabilius et Conciliorum definitionibus consentaneum magis»

[4] DS 1765· «Cum autem divina res sit tam sancti sacerdotii ministerium, consentaneum fuit, quo dignius et maiore cum veneratione exerceri posset, ut in Ecclesiae ordinatissima dispositione plures et diversi essent ministrorum ordines, qui sacerdotio ex officio deservirent, ita distributi, ut, qui iam clericale tonsura insigniti essent, per minores ad maiores ascenderent».

de 1563, dentro de las propuestas sobre la reforma de los clérigos se publicaron los cánones para la reforma de los abusos en torno al sacramento del orden, y entre ellos aparecen diversas referencias a las órdenes menores, y se dispone que quien tenga que ser ordenado de menores presente un certificado de su inmediato superior, es decir, del párroco o del rector del colegio donde resida, que sepa leer y escribir, y que no reciba un beneficio canónico antes de los 14 años [5]. Se pretendía con esto superar los muchos abusos que se daban en los ordenados de menores [6]; pero, a pesar de la buena voluntad de los conciliares, hay que reconocer que las determinaciones de Trento sobre las órdenes menores nunca fueron aplicadas con seriedad [7].

II. DATOS HISTORICOS

Primeras manifestaciones en el Vaticano II

El Vaticano II tuvo que hacerse eco de la problemática concerniente a las órdenes menores, porque distintos obispos, desde el momento en que fue convocado el Concilio, formularon diversas peticiones relativas a su reforma. Entre las muchas propuestas presentadas sobre las órdenes menores, más de un centenar, tan sólo una defendía la estructura entonces vigente y las restantes ofrecían planteamientos nuevos [8]. En estas propuestas de los obispos apareció formulada por primera vez la posibilidad de conceder las órdenes menores a los laicos [9]. Que desapareciera el sentido clerical de las órdenes menores, que pudieran ser conferidas a los seglares, y que se admitiese la posibilidad de aumentar su número son los temas que se apuntaban en las propuestas enviadas por los obispos a la comisión preparatoria del Vaticano II.

Aunque parezca raro, el tema de las órdenes menores no fue abordado directamente en el Decreto de sagrada Liturgia. En este

[5] CT tomus nonus, p 625-626

[6] Una interesante aportación de textos críticos de teólogos sobre los ordenados de menores, en MANZANARES, J , «Los nuevos ministerios de lector y acólito Comentario al motu proprio *Ministeria quaedam*», en *REDC* 82 (1973) p 368-370

[7] LECUYER, J , «Les ordres mineurs en question», en *MD* 102 (1970) p 98

[8] MARTINEZ SISTARCH, L , «Los laicos en oficios eclesiásticos y ministerios instituidos», en *Instituciones Canónicas y Reorganización Jurídica* (Salamanca 1979) p 184

[9] *Acta Synodalia, Series I, Antepraeparatoria,* vol II, Pars I, p 61, Mons Kostner «Peto, ut tractetur quaestio, utrum laicis masculinis generis pro officiis ecclesiae vel actionis catholicae destinatis ordines minores conferri possint», y en p 225 Mons. Dubois «Quaedam officia ecclesiastica laicis, independenter a sacerdotio, commendari possunt? Ita, si agatur de aliquibus minoribus officiis: de officiis ostiarii, lectoris, acolythi, et de officio "cathechistae"»

documento, el Concilio se contentó con proponer la necesidad de revisar las ceremonias litúrgicas para que tengan la expresividad que les corresponde por ser signos [10].

Mucha importancia ha tenido para la posterior revisión de las órdenes menores, y para concederles el tratamiento de ministerios laicales, la doctrina sobre el laicado a partir de la participación en el sacerdocio de Jesucristo propuesta por el Vaticano II en *Lumen gentium*. De manera clara ha enseñado que los laicos, como pueblo de Dios, están llamados a contribuir al crecimiento y santificación incesante de la Iglesia, y que su apostolado es una participación en la misión salvadora. Todos los laicos están destinados a este apostolado por el Señor mismo a través del bautismo y de la confirmación [11]. Con mayor profundidad teológica, si cabe, en el Decreto sobre las Misiones ha propuesto el Concilio que los fieles en la Iglesia ejercen la función sacerdotal, profética y real que Dios les ha confiado [12] y les estimula para que debidamente preparados sean catequistas que puedan suplir la carencia de sacerdotes [13]. Y por último, en el Decreto sobre los seglares, el Concilio propone la peculiar dimensión apostólica que debe alcanzar el apostolado de los laicos [14].

Con esta eclesiología del Vaticano II, en la que se revaloriza eclesiológicamente al laico a partir de la sacramentalidad, quedan establecidos los principios a partir de los cuales se puede pensar en una renovación litúrgica y canónica de las antiguas órdenes menores.

Planteamiento de Pablo VI

El 15 de agosto de 1972, Pablo VI promulgó el decreto *Ministeria quaedam* por el que estructuraba en la Iglesia latina con nuevas normas canónicas la disciplina concerniente a la tonsura, a las órdenes menores y al subdiaconado [15]. En virtud de esta nueva disposición pontificia desaparecían la tonsura, las órdenes menores del ostiario y del exorcista, y la llamada orden mayor del subdiaconado. A partir de esta nueva legislación, la práctica litúrgica y canónica referente a las órdenes sagradas sufría una seria modificación, ya que, al no concederse la tonsura, la incorporación al estado clerical queda vinculada al diaconado [16]. A partir de la legislación formulada por

[10] SC 21 y 62.
[11] LG 33.
[12] AG 15.
[13] AG 17.
[14] AA 24.
[15] PABLO VI, *Ministeria quaedam*, en DLP 3572-3588.
[16] DLP 3576.

Pablo VI, los ministerios que han de subsistir en la Iglesia latina son tan sólo dos, a saber, el de lector y el de acólito [17], con lo que desaparecen los de ostiario y exorcista y el subdiaconado [18].

Esta modificación, por lo que implica de simplificación ritual, tiene una objetiva importancia; sin embargo, el contenido fundamental del motu proprio de Pablo VI *Ministeria quaedam* radica en que los dos ministerios de lector y acólito han dejado de ser clericales para pasar a ser laicales. A partir de esta nueva legislación surgen nuevos planteamientos, que recogemos en estos términos.

La primera norma a tener en cuenta es que las antiguas órdenes menores ya no se denominan órdenes, sino que se las reconocerá con el título de ministerios [19]; por lo tanto, su colación no se llamará más «ordenación», sino «institución» [20], y dichos ministerios han de ser confiados a los seglares [21], con tal que se trate de varones [22]. Teniendo en cuenta que la incorporación al estado clerical ocurre en la recepción del diaconado, a estos ministerios se les ha de reconocer una naturaleza laical.

III. NATURALEZA LAICAL DE LOS MINISTERIOS

La nueva legislación sobre los ministerios ha de ser considerada como una lógica conclusión de dos premisas típicas del Vaticano II. La primera sostiene la naturaleza sacerdotal de todos los cristianos [23], y la segunda propone la participación de todo el Pueblo de Dios en la celebración de las funciones litúrgicas [24]. A partir de estas dos proposiciones densamente teológicas, la Iglesia ha determinado que todo miembro del Pueblo de Dios, desde su propia naturaleza sacerdotal y sin perder la secularidad de su propio estado, puede tomar parte en la celebración litúrgica, desempeñando aquel ministerio para el que ha sido instituido por la autoridad suprema de la comunidad, bien sea por el propio obispo, en la diócesis, o por el superior mayor en los institutos clericales de perfección [25]. Con esta legislación no estamos, como matiza Manzanares, ante un mero

[17] DLP 3579.

[18] DLP 3574. Además de los ministerios comunes a toda la Iglesia latina, nada impide que las Conferencias Episcopales pidan la institución de otros. No quedan, pues, reducidos a dos los ministerios laicales.

[19] DLP 3577.

[20] DLP 3575.

[21] DLP 3578.

[22] DLP 3582.

[23] LG 10.

[24] SC 21.

[25] DLP 3583.

cambio terminológico, sino ante una modificación real e importante [26].

El ejercicio de los ministerios ha dejado de ser una competencia clerical y ha pasado a ser un ejercicio laico [27]. Pero esta afirmación obliga a reconsiderar el valor exacto que se le ha de otorgar al laico, y para ello hay que precisar que se contrapone a clérigo, aunque no a sacerdote. El laico cristiano, por participar del sacerdocio de Cristo, es en sí mismo sacerdote, por lo que puede ejercer determinadas funciones cultuales. En este sentido se ha de tomar el término laico [28]. Esta nueva propuesta del magisterio de la Iglesia ha dejado abiertas dos posibilidades, para las cuales conviene buscar la debida concreción. La primera hace referencia al poder concedido a las Conferencias Episcopales a la hora de aplicar la legislación sobre los ministerios laicales; la segunda se refiere al sujeto capaz de recibir los ministerios. Atendamos a estas dos derivaciones del motu proprio *Ministeria quaedam.*

Viabilidad de aplicación eclesial

A la hora de preguntarse sobre la viabilidad de los ministerios laicales es preciso tener en cuenta que en este análisis se prescinde de quienes los han de recibir como medio para llegar a la futura ordenación de presbítero. Se trata de reflexionar sobre la posibilidad de estrictos ministerios laicales, es decir, de laicos que desde su propia instalación en el mundo soliciten de la Iglesia un ministerio.

Las manifestaciones ante esta hipótesis no siempre son optimistas. Manzanares, por ejemplo, se pregunta: «¿Tendrán porvenir en la Iglesia los nuevos ministerios, en la forma que actualmente están configurados? Se les ha dado un carácter laical. Pero ¿lograrán despertar el interés de los laicos o, más bien, preferirán éstos realizar esas funciones bajo el impulso de su mera vocación bautismal? Le-

[26] MANZANARES, J., o.c., p 372

[27] CITRINI, T., «Sul fondamento teologico dei ministri liturgici non ordinati», en *SC* 112 (1984) p.440-441· «*Ministeria quaedam,* insistendo sulla condizione "laica" dei ministri istituiti e sul loro ministero come forma particolare di participazione dei laici nell'azione liturgica e più in genere nella chiesa. intende escludere, almeno per il futuro, almeno in via pragmatica, un loro coinvolgimento con el sacramento dell'ordine»

[28] JUAN PABLO II, Catequesis del 27 de octubre de 1992, en *OR,* ed. esp. 29-X-1992. «En el lenguaje cristiano, la palabra laico se aplica a quien pertenece al Pueblo de Dios y, de manera especial, a quien, por no tener funciones y ministerios vinculados al sacramento del orden, no forma parte del clero».

galmente, resulta muy problemático en esta edad tan marcada por la nota secularizante que laicos, plenamente poseídos de su vocación específica en la Iglesia, se decidan a solicitar unos ministerios cuyas facultades administrativas ya tienen por la común vocación bautismal y por expreso reconocimiento de la disciplina vigente» [29]. Pensamos que esta observación del Prof. Manzanares es muy cierta, lo cual no impide que continuemos admitiendo la viabilidad de los nuevos ministerios en la Iglesia.

No cabe duda que los ministerios laicales pueden presentarse en la Iglesia como el doble testimonio de la entrega al prójimo y de la explícita participación en la misión eclesial. El cardenal Jubany ha reflexionado sobre la cooperación con el obispo que implica la dedicación a la enseñanza catequética de la palabra de Dios [30], que bien podría ser una forma de concretar el ministerio laical. Cabe pensar que sería muy plausible la instauración de un ministerio que tuviese como finalidad propagar la palabra de Dios en cualquier grado de enseñanza. Que este cometido lo puede realizar cualquier cristiano, es cierto. Pero que tendría una auténtica razón de testimonio el que lo realizase desde la instauración en la Iglesia como catequista, también. Y como éste podrían instaurarse otros ministerios, como, por ejemplo, el del cantor, con tantas posibilidades en la liturgia actual. El motu proprio ha reservado a las Conferencias Episcopales el cumplimiento de esta posibilidad [31].

Pero hay que advertir que, en caso de instaurar los ministerios laicales, se ha de evitar por todos los medios dar entrada en la Iglesia a una casta nueva. Sería francamente lamentable que así ocurriese. El peligro existe, y una gran parte del episcopado norteamericano lo puso de manifiesto cuando en 1973 se planteó pedir a la Santa Sede la erección de los ministerios de catequista y cantor [32]. Para evitar este peligro, nada mejor que volver sobre los principios doctrinales y recordar, como lo ha hecho Juan Pablo II, que todo cristiano, en virtud de su condición bautismal y de su específica vocación, participa en el oficio sacerdotal, profético y real de Jesucristo. Por ello, y en lógica consecuencia de este principio dogmático, el Papa exhorta a los pastores para que reconozcan y promuevan los ministerios, los oficios y las funciones de los fieles laicos, que tienen su fundamento sacramental en el bautismo y en la confirmación y, para muchos de ellos, además en el matrimonio [33].

[29] MANZANARES, J., o.c., p.381
[30] JUBANY, N., en *Ecclesia* del 5 de junio de 1965, p 19 [819].
[31] DLP 3574.
[32] Cf. MARTINEZ SISTARCH, L., o.c., p 194-195.
[33] JUAN PABLO II, *Christifideles laici* 23.

Sobre el sujeto de los ministerios laicales

La letra del motu proprio es bien explícita y dice: «La institución del lector y del acólito, según la venerable tradición de la Iglesia, se reserva a los varones». No se necesita ser un lince para concluir que, según la legislación eclesial, las mujeres han quedado excluidas de los ministerios.

Enjuiciando esta determinación desde la doctrina del Vaticano II sobre el sacerdocio bautismal, y desde la misma letra y espíritu del motu proprio que recalca el sentido laical de los ministerios, no acaba de comprenderse el porqué de esta limitación. Así lo han puesto de manifiesto no pocos juristas. Veamos la opinión de algunos de ellos. Mons. Martínez Sistarch, en su estudio ya citado, abre esta pregunta: ¿Ministerios laicales solamente para los hombres? Y al contestarla dice que esta reserva a los varones y la consiguiente exclusión de las mujeres en la capacidad estructural de ejercer los ministerios de lector y acólito armoniza mal con el esquema de la Ley Fundamental de la Iglesia que establece lo siguiente en su canon 10: «Existe entre todos los fieles... verdadera igualdad en cuanto a la dignidad y en cuanto a la acción, por lo que todos, cada uno según su propia condición, cooperan en la edificación del cuerpo de Cristo; ni hay entre ellos desigualdad alguna por razón de raza o nación, de condición o de sexo» [34].

Por su parte, Manzanares [35] se pregunta también: ¿Por qué han de ser excluidas de estos ministerios las mujeres? Apelando asimismo al canon 10 de la Ley Fundamental, y recurriendo a Müller [36], sostiene que se trata de un auténtico problema canónico.

La razón en la que se apoya el motu proprio para reservar los ministerios a los varones es la venerable tradición de la Iglesia. Sin entrar en discusión a partir de datos históricos, pues consta de la existencia de las diaconisas, se puede afirmar que a partir de la última legislación de la Iglesia, interpretada por el cardenal Javierre, que equipara a la mujer con el hombre en el servicio al altar, no hay razón para privar a las mujeres de un ministerio que es en sí mismo laical.

[34] MARTÍNEZ SISTARCH, L., o.c., p.191.

[35] MANZANARES, J., o.c., p.383.

[36] MULLER, H., «De suppresione ordinum minorum et de nova institutione ministeriorum in Ecclesia Latina», en *PRMCL* 63 (1974) 112.

INDICE ONOMASTICO